

Die Epochen
der
Schellingschen Philosophie
von 1795 bis 1802

Ein problemgeschichtlicher Versuch

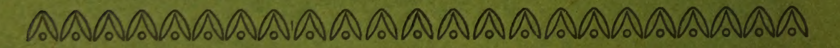
von

Wilhelm Metzger



Heidelberg 1911
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung

rlags-Nr. 579.



Die Epochen

der

Schellingschen Philosophie

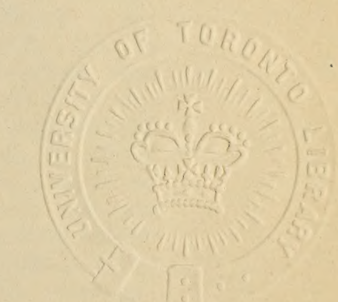
von 1795 bis 1802

Ein problemgeschichtlicher Versuch

von

Wilhelm Metzger





Heidelberg 1911

Carl Winter's Universitätsbuchhandlung

Verlags-Nr. 579.

Zur Einführung.

Als um die Mitte des 19. Jahrhunderts in Deutschland der idealistische Überschwang einer mehr poetisch als wissenschaftlich gerichteten Epoche einer kühleren Beurteilung der Dinge Raum zu geben begann, bemächtigte sich der deutschen Gelehrtenwelt ein wahrer Haß gerade gegen die philosophische Ausprägung jener eben verklungenen „klassischen“ Weltansicht; und erst in unseren Tagen beginnt das historische und systematische Interesse sich aufs neue dieser Sturmzeit der deutschen Geistesgeschichte zuzuwenden. Wenn nun bislang vor allem Fichte und Hegel, die großen Logiker, im Mittelpunkt dieser neu-idealistischen Bestrebungen standen, so ziemt es sich doch auch **Schellings** zu gedenken, der — an logischer Schärfe jenen beiden, geschweige dem Altmeister Kant weit nachstehend — sie dennoch an spekulativer Kraft und Tiefe übertrifft. Gerade in Schellings vielfach verworrenen, immer großzügigen und gehaltvollen Konzeptionen [1]) liegen deutlicher als sonst die Wurzeln und Fundamente jenes uns so fremd anmutenden Denkens zutage. Um aber dieser eigenartigen, in steter Um- und Fortbildung begriffenen Denkergestalt gerecht zu werden, scheint weder die rein historische noch die rein systematische Darstellung, sondern nur eine Synthese beider Richtungen auszulangen. So ergibt sich die Aufgabe einer problemgeschichtlichen Analyse der mit einer gewissen immanenten Logik sich ablösenden Epochen des Schellingschen Denkens: eine Aufgabe, zu deren Lösung — unter Beschränkung auf Schellings Jugendentwicklung — vorliegende Arbeit einen Beitrag zu liefern versucht. Der

[1]) Für Kayserling (Prolegomena zur Naturphilosophie S. 127) ist „Schellings künstlerischer Geist“ „von Natur einer der größten, die es gegeben hat“.

Kritik kann bei dieser methodischen Anlage nur ein verhältnismäßig geringer Raum verstattet werden, und ihre Maßstäbe sind einzig aus der darzustellenden Entwicklung selber zu nehmen. Soviel ich den modernen an Kant anknüpfenden Methoden verdanke, so scheint es mir doch unbillig und untunlich, einen Denker wie Schelling, der Kant im Grunde ebenso fern steht wie Cohen oder Rickert, unter den spezifischen Gesichtspunkten eines dieser Philosopheme zu deuten und zu werten. In Anlage und Ausführung entsprang die Arbeit durchaus meinen eigenen Intentionen; für ihr Zustandekommen aber schulde ich großen Dank Herrn Geheimrat Heinrich Rickert in Freiburg i. B., an dessen für mich eminent instruktiven Seminarübungen ich drei Semester teilnehmen durfte, sowie Herrn Privatdozenten Georg Mehlis in Freiburg i. B., dessen aufmunterndes Interesse meinen Schelling-Studien sehr zustatten kam. Vielleicht gelingt es der Arbeit, das Verständnis für eine geistige Bewegung zu fördern, die uns Deutschen immer unvergessen bleiben muß.

Schweinfurt, am 1. März 1911.

Dr. phil. **Wilhelm Metzger.**

Allgemeiner Teil.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling „ist durch sein ganzes Leben hindurch“, so lesen wir bei Windelband,[1]) „dem eigenen Triebe und den mannigfachsten Einflüssen folgend in einer stetigen Umbildung seiner Lehre begriffen gewesen. Nur die Kontinuierlichkeit dieser Umbildung läßt es erklären, daß er selbst fortwährend behauptete, nur immer in neuer Form denselben Gedanken auszuprägen, und daß er sich über die großen Gegensätze täuschte, die zwischen den Lehren seiner verschiedenen Perioden obwalten. In der Tat könnte man ihm kein größeres Unrecht tun, als wenn man ihn beim Worte nehmen und die gesamten 14 Bände seiner gesammelten Werke (1856—61) [2]) als ein einheitliches System interpretieren wollte. Sie zeigen vielmehr den Gang, den ein bedeutender Geist vom Jüngling bis zum Greise gegangen ist, und den die deutsche Philosophie mit ihm gemacht hat. Eine gewaltige und geniale Kraft ist es, welche diese Metamorphosen erlebt hat, und welche nur vermöge der ungewöhnlichen Reichhaltigkeit ihrer geistigen Interessen hintereinander so verschiedene Wege einzuschlagen vermocht hat.“ Bis hieher vermögen wir dem verdienten Historiker der Philosophie restlos beizustimmen; und der Zweck der vorliegenden Arbeit ist kein anderer als der eingehende Beweis der in den angeführten Worten enthaltenen problemgeschichtlichen Auffassung. Der Periodisierung selber jedoch, durch

---

[1]) Wilh. Windelband: Geschichte der neueren Philosophie, II⁴, S. 239f.

[2]) Nach dieser Gesamtausg. (Stuttg. u. Augsburg) wird im ff. stets zitiert; die römischen Ziffern bedeuten immer die entsprechenden Bde. der „Ersten Abteilung“. Gegebenenfalls wird selbstverständlich immer auf den Text der Erstauflage zurückgegangen.

welche der ausgezeichnete geistesgeschichtliche Forscher die Wandlungen Schellings begrifflich charakterisiert, vermögen wir nicht in gleichem Maße beizupflichten wie seiner allgemeinen Beurteilung der Schellingschen Wandelbarkeit; und wir glauben, daß eine in dieser Richtung anzustellende neue Untersuchung nicht ganz ergebnislos verlaufen wird. Wir bestimmen also das Ziel dieser Arbeit des näheren dahin: unter Berücksichtigung aller sich kreuzenden und ineinander eingreifenden Motivreihen eine genauere Abgrenzung und eine eingehendere Darstellung der Phasen des Schellingschen Denkens zu liefern, als dies bis dahin geschehen ist.

Wir gedenken uns jedoch bei diesem Unternehmen auf die Jugendentwicklung unseres Denkers zu beschränken, an deren Ausgang er erst denjenigen festen Stand gewann, dessen Behauptung ihn der großen Linie der philosophischen Weltgeschichte einordnet. Wir beabsichtigen die Bildungsgeschichte des sog. „Identitätssystems“ zu schreiben und führen deshalb unsere Darstellung von den Anfängen selbständigen Schellingschen Denkens bis zur erstmaligen Herausarbeitung des „absoluten Idealismus“ in dem platonisierenden Dialoge „Bruno“. Die ganze Masse der in diesen Zeitraum (1795—1802) fallenden Schellingschen Produktion hat sich unter diesem Gesichtspunkt zu einem teleologischen Ganzen zusammenzuschließen, dessen einzelne Glieder für uns je nach ihrer problemgeschichtlichen Leistung für die Endgestalt in Betracht kommen. Die Frage aber, ob durch diese Betrachtungsweise dem Material nicht etwa Gewalt angetan werde, ist sogleich zu verneinen. Unsere Darstellung wird zu zeigen haben, daß in Schelling selber die Idee des aufzurichtenden „Systems“ von früh an lebendig war und daß alle seine Arbeiten nur Versuche waren, dieser Idee Realität zu geben. Und nicht nur dies; wir hoffen dartun zu können, daß Schelling nicht etwa regellos experimentierte, sondern mit einer gewissen Planmäßigkeit die Bausteine zum Werke zusammentrug. Darin vor allem weichen wir von den üblichen Darstellungen ab, daß wir die beiden Grundmotive des „Identitätssystems“, das monistische und das spekulative (Spinozistisch-ontologische), schon in Schellings ersten Anfängen scharf und einseitig ausgeprägt finden. Daneben aber bestehen von vornherein diametral entgegengesetzte, pluralistisch-empiristische und transzendentale Tendenzen, die zeitweilig jene Fundamente zu überwuchern drohen. Den wahren Sinn nun aber der gedanklichen Leistung des jungen Schelling gedenken wir — ohne Scheu vor dem Verdachte einer Hegelschen Konstruktion — durch die

Supposition zu deuten, daß er durch Hineinarbeitung dieser „widersprechenden“ Motive in die stets als grundlegend empfundene Vorstellungsmasse vom abstrakten zum konkreten Monismus, vom unkritischen zum kritisch geläuterten Idealismus gelangte. Diesem hybriden Ursprung wird es verdankt, wenn das schließlich erreichte „System“ geradezu als der universale Ausdruck der vornehmsten Tendenzen des „Zeitgeistes“ gelten darf.

Nicht alle Jugendarbeiten Schellings freilich sind für die Konstruktion unserer Kurve in gleichem Maße heranzuziehen. So wird sich zeigen, daß das bedeutendste Werk der ganzen von uns zu behandelnden Zeit, ja vielleicht — als isoliertes Gebilde betrachtet — das bedeutendste Werk Schellings überhaupt, das „System des transzendentalen Idealismus“ von 1800 — in wesentlichen Teilen das Überbleibsel eines bereits verlassenen Standpunktes ist. Aus dem reichen Gedankengehalte dieses Werkes haben wir nur einige verstecktere Motive herauszuheben, diejenigen Stellen nämlich vor allem, wo sich der Autor mit seinem mittlerweile fortgeschrittenen Ich auseinandersetzt oder wo ihm dieses unvermerkt in die Feder fließt. Unberücksichtigt bleiben selbstverständlich die rein theologischen Sachen, sowie die Einzelheiten der Naturphilosophie; ausgeschlossen bleibt aber ebenso alles, was sich innerhalb der ersten philosophischen Versuche als reine Schülerarbeit kennzeichnet. Hierunter rechnen wir die logischen und rechtsphilosophischen Untersuchungen, welche die beiden Arbeiten „Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt“ (1794) und „Neue Deduktion des Naturrechts“ (1795) ganz ausfüllen und welche noch in der Schrift „Vom Ich“ (1795) einen breiten Raum beanspruchen. Den Hauptstrang der Entwicklung gilt es bloßzulegen, den kontinuierlichen Werdegang der Sieben Jahre (1795—1802), welcher beginnt mit der klar ausgesprochenen „Hoffnung“, „daß mir noch irgendeine glückliche Zeit vorbehalten ist, in der es mir möglich wird, der Idee, ein Gegenstück zu Spinozas Ethik aufzustellen, Realität zu geben“ (I 159); welcher schließt mit der ebenso klaren Versicherung, daß dieses „System selbst“ nunmehr vollendet vorliege (IV 107).

Wenn dem „Besonderen Teil“ unserer Arbeit die Darstellung der Entwicklung selber anheimfällt, so ist es die Aufgabe dieses „Allgemeinen Teils“, durch sachgemäße Präzision der epochalen Einschnitte dieser Darstellung vorzuarbeiten, das Rückgrat aufzurichten, das später mit Fleisch und Blut umkleidet werden soll. Aber diese Vorarbeit erfordert ihrerseits eine Vorarbeit; wir haben uns an dieser Stelle mit der bisherigen Auffassung

des in Rede stehenden Entwicklungsverlaufes auseinanderzusetzen; und als deren Prototyp soll uns die Windelbandsche[1]) Periodisierung gelten.

Bedenklich ist es zunächst, daß Windelband — in Übereinstimmung mit der philosophiegeschichtlichen Tradition, die sich schließlich auf Schelling selber berufen könnte — die der Naturphilosophie vorausliegenden Schriften als Schülerarbeiten nicht berücksichtigt. Aber diese landläufige Meinung, man könne den frühesten Schelling einfach als Fichteschüler abtun, ist unhaltbar, und hätte ihr Schelling selber beigepflichtet. Der mystisch-spekulative Standpunkt von 1795 steht der methodischen Leistung der Wissenschaftslehre — von der Schelling damals „nur die ersten Bogen kannte“ (Briefw.[2]) 102) — noch fremd gegenüber. Was hier Schelling — im Gewande freilich einer Fichteschen Terminologie — in Wahrheit verkündet, ist ein ontologischer Monismus des Absoluten, der hinsichtlich seines Gegenstandes (des sog. „absoluten Ich“) über Spinoza nicht hinauskommt, dessen subjektives Korrelat aber (die „intellektuale Anschauung“) dem Jacobischen Mystizismus des Gefühls nur allzu verwandt ist. Allein nicht nur darin besteht der Fehler der üblichen Auffassung; daß sie diese „Keime späterer und mehr positiver Ansichten“ [3]) in den Schriften von 1795 völlig übersieht; es entgeht ihr noch das Weitere, daß Schelling im Verlaufe dieser „Fichteperiode“ [4]) in der Tat zum Fichteschüler wird; daß er — eine der wichtigsten Schwenkungen seines Lebens — vom Einen zum Vielen, von der Mystik zur Wissenschaft, vom naivrealistischen Haben des Absoluten zur kritischen Selbstbesinnung gelangt. In den 1797 von ihm im „Philosophischen Journal“ veröffentlichten Abhandlungen („Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur“) wird erstmals das Begriffssystem der Wissenschaftslehre als Ganzes — und zwar nach seiner transzendental-psychologischen Seite[5]) — von Schelling erläutert und verteidigt. Hier erst — wo es sich nicht mehr um das „Un-

---

[1]) Gesch. der neueren Philosophie, II^4, S. 240.

[2]) So zitiere ich im ff. immer: „Fichtes und Schellings philosophischer Briefwechsel, aus dem Nachlasse beider herausgeg. v. J. H. Fichte und K. Fr. A. Schelling. Stuttg. u. Augsburg 1856.“

[3]) Wie sich Schelling selber 1809 ausgedrückt hat (vgl. I 283).

[4]) Der Umschwung bereitet sich vor in den „Philosophischen Briefen“ von 1795 und ist in der „Allg. Übersicht“ von 1797 zum Abschluß gebracht.

[5]) Hier wird vor allem der Fichtesche „Grundriß des Eigentümlichen“ für Schelling bedeutsam.

bedingte“, die leere spekulative Eins, sondern um die „Bedingungen“ der Möglichkeit der Erfahrung handelt — tritt Schelling auf den „Königsweg“ der von Kant und Fichte eingeleiteten kritisch-systematischen Bewegung hinaus, der er vorher im Innersten ferngestanden hatte.

Wenn nun Windelband als eine erste Periode der „selbständigen“ Entwicklung Schellings „die Naturphilosophie 1797—1799“ bezeichnet: so fragt es sich doch, ob diese Abgrenzung angesichts der Tatsachen aufrecht zu erhalten ist. Einerseits reichen die naturphilosophischen Tendenzen weit über die angegebenen Jahre hinaus, dergestalt, daß sie noch im „Inditätssystem“ (namentlich 1801/02) merklich dominieren; anderseits aber treten innerhalb der naturphilosophischen Schriften des bezeichneten Zeitraums selber wieder tiefgreifende methodisch-metaphysische Struktur-Unterschiede zutage. Während nämlich in den beiden naturphilosophischen Erstlingsschriften von 1797/98 — die strukturell mit der „Allgemeinen Übersicht“ zusammengehören — der Schellingsche Kritizismus kulminiert: schickt sich mit dem „Entwurf“ von 1799 — nicht ohne starken, sukzessive zu überwindenden inneren Widerständen zu begegnen — Schelling erstmals an, die beiden Ansatzpunkte seines Denkens, das Eine und das Viele, das Absolute und das Wirkliche in der „organischen“ Totalität eines spekulativen Systems zusammenzuschließen. Zugleich mit der Abstreifung des subjektividealistischen Grundtons ergibt sich hier ein reicher Komplex neuer und weittragender gedanklicher Schöpfungen, welche weder die spekulative Mystik von 1795 noch der Positivismus von 1797/98 gekannt hatte, welche das „Universum“ des „Identitätssystems“ unmittelbar vorbereiten. Durch die Abgrenzung Windelbands würde wiederum eine der bedeutsamsten Wendungen — der Punkt, wo Schelling sich selber findet — für die Darstellung verloren gehen.

Zwischen die „Naturphilosophie“ nun und den 1801 einsetzenden „absoluten Idealismus“ des „Identitätssystems“ schiebt Windelband — mit Beziehung vor allem auf das „System des transzendentalen Idealismus“ von 1800 und auf die eben damals entstehende (erst in einer späteren Fassung veröffentlichte) „Philosophie der Kunst“[1]) — eine Epoche des „ästhetischen Idealismus“ ein. Auf Grund unbefangener Prüfung der Tatsachen sehen wir uns genötigt, diese Abgrenzung noch entschiedener abzulehnen als die früheren. Es wäre — in Parenthese bemerkt — eine lohnende Aufgabe, die aber über den hier gesteckten

[1]) Vgl. Gesch. der neueren Philosophie II⁴, S. 278.

Rahmen hinausgreift, einmal zu untersuchen, ob und wieweit das Schöne — wie die traditionelle Auffassung unbesehen voraussetzt — unter die Fundamentalbegriffe des Schellingschen Denkens zu rechnen ist. Zweifellos handelt es sich hier um tief angelegte Beziehungen, die in letzter Linie auf Kant zurückweisen. Wie die „Kritik der Urteilskraft" den Naturbegriff des Organischen aufs engste mit dem Wertbegriff des Schönen vergesellschaftet: so verknüpft sich für Schelling die Idee der kosmischen Totalität, wie sie 1799 auf naturphilosophischem Boden erwuchs, wie sie 1801—1804 als tiefster metaphysischer Grund das Systemganze in allen seinen Teilen belebte und bestimmte, mit ästhetischen Motiven. Schon 1799 (vgl. III 272) betont Schelling die metaphysische Notwendigkeit der Kunstformen und „Kunsttriebe" in der außermenschlichen Natur; 1800 erhebt er die Kunst sowohl zum subjektiven „Organon" (III 351) des Philosophierens wie auch zum teleologischen Schlußpunkt des zu konstruierenden objektiven „Prozesses"; eine Auffassung, die sich 1802 (im „Bruno") bis zur völligen Ineinssetzung von Wahrheit und Schönheit, von Philosophie und Poesie steigert.[1]) Scheint es nun gleichwohl eine einseitige, unscharfe Formulierung, wenn man wie üblich die kulturphilosophische Kategorie des Schönen an Stelle der naturphilosophisch gefärbten „Totalität" für das metaphysische Grundmotiv des Identitätssystems erklärt: so möchte noch weniger sachgemäß der Kulminationspunkt des „ästhetischen Idealismus" — wie einer vom „Identitätssystem" verschiedenen Position — in das Jahr 1800 zu verlegen sein. Gerade das „System des transzendentalen Idealismus" steht noch gar nicht auf dem Boden jener kosmisch-ästhetischen Metaphysik; das Schöne — weit entfernt das Ganze so kernhaft zu durchsättigen wie im „Bruno" — scheint hier mehr ein der Vollständigkeit halber beigefügter Außenposten. So kann denn auch die damals zuerst gelesene „Philosophie der Kunst" nur als Seitentrieb am Baume der Schellingschen Entwicklung betrachtet werden.[2])

Der traditionellen — von Schelling selber ausgehenden[3]) — Auffassung, der gemäß sich 1801 der Umschwung zum „absoluten Idealismus" vollzieht, haben wir keinen Einwand entgegenzusetzen. Mit Recht ist immer diese problemgeschichtliche Wendung einerseits als Syn-

---

[1]) Vgl. IV 218, 226.

[2]) Da wir ihre metaphysische Grundgestalt nicht kennen, kommt sie für diese Arbeit nicht in Betracht.

[3]) „An der Stelle des in der erscheinenden Welt befangenen Idealismus" proklamiert Sch. 1802 „den absoluten Idealismus" (IV 404).

these der bisherigen Schellingschen Erkenntniswege, anderseits als Abschweifung in eine mehr oder weniger vorkantische Metaphysik des „Absoluten“ beurteilt worden. Das Verhältnis freilich dieses Systems der Reifezeit zu den früheren Entwicklungsphasen bedarf einer Klärung; die übliche — von Hegel und den Hegelianern aufgebrachte — Deutung, als habe Schelling die „subjektive Reihe“ des „transzendentalen Idealismus“ und die „objektive Reihe“ der „Naturphilosophie“ zur „Identität“ „verschmolzen“, wird der faktischen Situation nicht gerecht. Nicht im „Idealismus“, sondern allein in der „organischen“ Naturphilosophie von 1799 wurzelt die systematische Struktur des „Identitätssystems“; und Schelling selber hat gerade in den für uns wichtigen Jahren 1801/02 Fichte gegenüber diese Seite des spekulativen Naturalismus besonders unterstrichen. Ein einziger wichtiger Baustein dieses Systems stammt aus den Zeiten des „Idealismus“ und der Fichte-Gefolgschaft: und das ist der Grundstein der „Identität“, in der sich nur scheinbar eine prinzipielle Neuerung verkörpert. Nicht dem mindesten Zweifel unterliegt es, daß dem Sachgehalte nach das Absolute von 1795 und das Absolute von 1801 identisch sind; und eben damit, daß hier Schelling — mit bewußter Bezugnahme — auf den Grundpunkt seiner gedanklichen Entwicklung zurückgreift, erweist sich dieser Übergang zum „Identitätssystem“ als der teleologische Abschluß der ganzen von uns zu behandelnden Phasenreihe. Indem nun freilich dieses Identisch-Eine Unwandelbare einem naturhaft gedachten „Universum“ unterbreitet wird, verliert sich jene mystische Subjektivität von 1795: das Absolute der Reifezeit gründet in einer objektiven Idealität der „Vernunft“.

Nachdem unsere kritische Vorarbeit hiermit erledigt scheint, versuchen wir, von der Negation zur Position übergehend, die Epochen der Schellingschen Jugendentwicklung nach sachlichen Gesichtspunkten so scharf als möglich abzugrenzen und zu charakterisieren. Wir sind uns der Schwierigkeit und Künstlichkeit dieses Unternehmens durchaus bewußt; denn die Gedankenbewegung des schöpferischen Geistes ist kontinuierlich wie die Bahn eines Gestirnes, und es bedürfte einer Art von historischer Infinitesimalmethode, um sie in ihrer Wahrheit darzustellen. Indem wir zunächst einmal die Entwicklung bis zum Abschluß des „Systems des transzendentalen Idealismus“ ins Auge fassen, scheint sich uns dieser problemgeschichtliche Verlauf in drei Epochen zu gliedern, deren Betitelung durch augenfällige Schlagworte wir aber lieber unterlassen wollen. Eine erste Epoche, umfassend die Schriften des „Fichte-

schülers“ abzüglich der „Allgemeinen Übersicht“, ist gekennzeichnet durch den mystischen Subjektismus der intellektualen Anschauung“, durch die starre Fixierung des „in uns“ selber geahnten „Unwandelbaren“ und „Unbedingten“. Die zweite Epoche — unter welcher Bezeichnung wir die „Allgemeine Übersicht“ (1797) mit den beiden naturphilosophischen Erstlingsschriften („Ideen“ (1797) und „Von der Weltseele“ (1798)) zusammenschließen — bringt den Umschwung von der „Spekulation“ zur „Erfahrung“; innerhalb dieses einzigen Zeitraumes war unser Denker ernstlich bemüht, sich im Sinne des kritischen Idealismus die naturwissenschaftlich begriffene „Sinnenwelt“ zum Objekt zu machen. Aus dieser Selbstbescheidung aber erhebt sich Schelling im Verlaufe einer dritten Epoche — im „Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“ und in der nachträglichen „Einleitung“ hierzu (beide 1799) — zu seiner eigensten Leistung, zum spekulativen Idealismus der Naturphilosophie; unter Zugrundelegung der — schon früher gewonnenen — Kategorie des „Organischen“ erfaßt er die Fülle des Erkenntnisgehaltes als vieleiniges Lebensganzes, als aus dem Unendlichen quellende Totalität. Ein eigenartiges Kompromiß zwischen den beiden letzgenannten Positionen, der kritischen und der organischen, stellt das nun folgende „System des transzendentalen Idealismus“ (1880) dar; wenn dasselbe einerseits — im ausdrücklichen Gegensatze zur gleichzeitigen „Naturphilosophie“ — die „idealistische“ Erkenntnistheorie von 1797 rekapituliert, so wird doch andererseits durch den methodischen Aufbau dieses Schellingschen Hauptwerkes gerade jener kosmische Panlogismus zu einer ersten Vollendung geführt. Indem aber Schelling alle seit 1797 noch verbliebenen kritischen Überlebsel alsbald beseitigt, indem er die organische Totalität der „Natur selbst“ aufhebt und einbegreift in die „absolute Identität“ jenes „Unwandelbaren“ von ehedem: so ergibt sich — in konsequenter Ausgestaltung der spekulativen Naturphilosophie von 1799 — der „absolute Idealismus“ der Schellingschen Reifezeit, das „Identitätssystem“. Dessen früheste Fassung aber, wie sie in der „Darstellung meines Systems der Philosophie“ (1801) und im „Bruno“ (1802) vorliegt, soll — unter der zweckdienlichen Bezeichnung einer „Vierten Epoche“ — unserer Arbeit den problemgeschichtlichen Abschluß geben.

Von jeher ist, wie bereits erwähnt, Verlauf und Ergebnis der Schellingschen Jugendentwicklung als eine synthetische Verschmelzung zweier disparater Gedankenkreise betrachtet worden. Während aber die übliche —

auf Schelling selber zurückgehende — problemgeschichtliche Konstruktion mit der vieldeutigen Antinomie des „Idealen“ und des „Realen“ operiert, glauben wir dem Sachverhalt näher zu kommen, wenn wir den tieferen Gegensatz des „Einen“ und des „Vielen“, des „Unendlichen“ und des „Endlichen“ — dessen Möglichkeit Schelling das „höchste Problem aller Wissenschaften (III 14) nennt — zugrunde legen. Während mithin jene verbreitete Auffassung unseren Denker vom Kant-Fichteschen „Idealismus“ durch den „Realismus“ der Naturphilosophie sich zur „Identität von Natur und Geist“ durchringen läßt, sehen wir eben in jener „idealistischen“ Frühzeit selbst die beiden Wurzeln des inskünftigen Organismus. Zwei toto genere verschiedene Seinssphären werden nacheinander diesem „Idealismus“ zum Objekt, und deren „Idealität“ hat jeweils eine toto genere verschiedene Bedeutung. Die „reine Identät“ (I 177)[1] des Unendlichen beherrscht 1795 das Schellingsche Denken; und wenn der Denker im Ich-Erlebnis dieses All-Einen inne wird, so verbürgt gerade dieses „idealistische“ Gepräge dessen tiefste und festeste, allem Erkennen und Begreifen vorausgegebene Substantialität. Von jedem Akosmismus freilich ist diese Spekulation der Schellingschen Frühzeit frei; die — wenngleich nur geliehene — Realität des Nicht-Identischen, des Besonderen und Endlichen wird von vornherein mit Eifer verteidigt; und mit der Hinausschiebung des Unendlich-Einen in das Gebiet der „praktischen Philosophie“ erwächst alsbald — noch 1795 — gerade dieses Endliche zum eigentlichen „Problem“. So finden wir 1797 — auf dem Punkte, wo Schelling dem Meister von Königsberg am nächsten kam — sein wissenschaftliches Interesse einem ganz anderen „Idealen“ zugewendet: dem spezifischen Datum der „Vorstellung“; wenn aber hier wiederum das „Ideale“ gleichwohl als „real“ gelten darf, so basiert nun diese „empirische Realität“ auf einem transzendentalen Fundament, auf der Gesetzlichkeit unseres „notwendigen Erkennens“. Mit der positivistischen wird hier eine kritische Ader in Schelling lebendig; das treibende Motiv aber dieses ganzen Umschwungs ist die Naturwissenschaft. Weit entfernt, daß die Naturphilosophie

---

[1]) „Identität“ bedeutet für Schelling von vornherein nicht Synthese Unterschiedener („Indifferenz“), sondern Unterschiedslosigkeit; und in metaphysischem Bezuge die schlechthinige Homogeneïtät des reinen Seins, des „Urgrundes aller Realität“ (I 162). Vgl.: „die Idee dessen, worin alle Gegensätze, nicht sowohl vereinigt, als vielmehr eins, und nicht sowohl aufgehoben, als vielmehr gar nicht getrennt sind“ (IV 235). „Einheit ohne alle weitere Bestimmung“ (IV 378).

unseren Denker von allem Anfang an auf mythologisch-phantastische Irrwege geführt hätte, ist sie es vielmehr gewesen, die ihn aus der Versunkenheit in das Absolute zur kritischen Konstituierung einer „Erfahrung" aufrief. Nichts ist verfehlter, als die zweite Phase der „Fichteperiode" und die erste Phase der „Naturphilosophie" auseinanderzureißen; zeitlich sowie sachlich kommt hier ein- und dasselbe entwicklungsgeschichtliche Stadium zum Ausdruck, der transzendental fundierte Positivismus, in welchem wir eine Art dialektischer „Antithesis" im Schellingschen Werdegang zu erblicken haben. Die Naturphilosophie freilich ist es nun auch, die über diese „idealistische" „Beschränktheit" wieder hinausführt; das gelingt ihr aber nur dadurch, daß sie den von der spekulativen Frühzeit entwickelten „Urbegriff" des Unendlich-Einen wieder aufnimmt und „objektivisiert". Seit 1798 vollzieht sich nun eine kontinuierliche Entwirklichung des „Wirklichen", eine fortschreitende Rückkehr zur „Spekulation", ein Prozeß, der 1801/02 seinen vorläufigen Abschluß erreicht. Das Ergebnis aber dieser Synthese aus Mystik und Naturalismus ist das „Universum", das geschlossene Ganze, welches zwischen das Eine und das Viele gleichsam in die Mitte geschoben erscheint, das „Ewig-Endliche" (IV 314), in dessen organischer Systematik sich das Eine, „ohne aus sich selber herauszugehen", gleichwohl gliedert und differenziert. Diesem naturalistischen Ganzen aber gelingt nun, was ehedem das mystische Eine nicht vermocht hatte: die Annihilierung des Vielen, die Herabdrückung der „Erscheinung" zum „Schein" (vgl. IV 251): so daß ein entschiedener Akosmismus allem Wirklichkeits-Enthusiasmus der Schellingschen Jugendjahre ein jähes Ende bereitet.

Es möchte sich verlohnen, diese Entwicklung vom Einen durch das Viele zum Ganzen, bevor sie der „Besondere Teil" in ihrer historischen Totalität darzustellen versucht, in ihre abstrakten Momente zu zerlegen; in diesem Sinne möchten sich eine metaphysische, eine logisch-methodologische und eine ethische Phasenreihe unterscheiden lassen, deren Parallelität hier kurz gekennzeichnet sein mag.

Schellings Metaphysik ist von vornherein auf den fixen Gegensatz von „Sein" und „Dasein", von Wesen und Erscheinung eingestellt; als die differentia specifica beider Seinssphären aber hat in erster Linie ihr unterschiedliches Verhältnis zu Raum und Zeit zu gelten.[1]

---

[1]) Vgl. „Auffallend genug ist es, daß die Sprache schon so genau zwischen . . . dem Daseyenden (das überhaupt da, d. h. in Raum und

Von problemgeschichtlichem Interesse ist hier nicht nur die — eben berührte — Tatsache, daß Schelling in einer Art von spiralischer Kurve vom Wesen zur Erscheinung sich entäußert, um sodann aufs neue ins Wesen zurückzutreten: sondern vor allem die Proportion, nach der er die Gegenstände seines theoretischen Interesses jeweils unter die beiden Sphären verteilt. 1795 ist nur das Eine, das „absolute Ich“, außer Raum und Zeit; alles Nicht-Eine aber, die gesamte „Welt“, fällt diesseits der Grenze.[1]) Der 1797 einsetzende kritische Positivismus freilich hat für diese Zweiweltentheorie und für die metaphysische Bedeutung des Raum-Zeit-Problems kaum einen Platz; Raum und Zeit sind ihm psychologische (I 356) und physikalische (II 229f) Gegebenheiten. Mit der Wiederaufnahme der Spekulation aber (1799) bereitet sich die Verschiebung der früheren Verteilung vor, beginnt sich im „Universum“ eine unräumliche, unzeitliche Mannigfaltigkeit zu konstituieren. Schellings Denken saugt gleichsam aus dem Wirklichen die typischen Züge, die gesetzlichen Formen, den Vernunftgehalt heraus, um mit diesem erborgten Gewinn die Leerheit des Absoluten zu bereichern. Zunächst freilich (1799) geht noch alles verworren durcheinander: es ist schlechterdings nicht auszumachen, ob diese „Geschichte der Natur selbst“ (III 68, 307) sich diesseits oder jenseits der Raum-Zeit-Grenze abspielen soll.[2]) Erst 1800 wird ausdrücklich davor gewarnt, „daß man sich nicht vorstellen müsse, die Natur durchlaufe jene Momente etwa wirklich, in der Zeit, sondern nur, sie seien dynamisch oder, wenn man dies deutlicher findet, metaphysisch in ihr gegründet“ (IV 25). So ist das „Universum“ des „Identitätssystems“ — ungeachtet gewisser Inkonsequenzen — keineswegs als ein „Nacheinander und Außereinander“ der „Einbildungskraft“, sondern als die unräumliche, unzeitliche Gestaltenwelt der Vernunft aufzufassen, wie dies Schelling 1801—1804 (zuerst IV 115) an zahlreichen Stellen zum

---

Zeit ist) und dem Seyenden (das schlechthin von aller Zeitbedingung unabhängig — durch sich selbst ist), unterschieden hat“ (I 309; vgl. I 210). 1795 unterscheidet Sch. von dem „Daseyenden überhaupt“ noch das einzelne „Wirkliche“; 1801 fällt die „Welt der Erscheinungen überhaupt“ und die „einzelne Erscheinung“ im Begriff des „Wirklichen“ zusammen.

[1]) Die Philosophiegeschichte scheint noch kaum darauf geachtet zu haben, daß Sch. schon 1795 — und nicht etwa erst in seiner Altersphilosophie — das „Rätsel“ des Übergangs vom Ewigen zum Zeitlichen, vom geschichtslosen Sein zum geschichtlichen Werden erwogen hat. Vgl. S. 35.

[2]) Vgl. III 21: Das „Produktive“ der Natur ist, obgleich „Prinzip aller Raumerfüllung“, doch „selbst nicht im Raum“.

Ausdruck gebracht hat.[1]) Während vom raumzeitlichen „Einzelnen“ dieses Reich der Kräfte, Potenzen, „Ideen“ durch eine (seit 1802) stark betonte Kluft getrennt ist, fließt es mit dem Einen ungeschieden zusammen: dergestalt daß „Totalität“ und „Identität“ jetzt als die beiden korrelaten Seiten am Absoluten selber erscheinen. So hat sich der teilende Schnitt in Schellings Weltbild, der ehedem das Absolut-Eine von allem Nicht-Einen schlechterdings isolierte, in den Bereich des Vielen selber verschoben; erst damit aber, mit dieser Unterscheidung zweier „gegenbildlicher“ Mannigfaltigkeiten, einer unzeitlichen nnd einer zeitlichen, gelangt die 1795 noch recht rudimentäre und unschädliche Zweiweltentheorie zu ihrem charakteristischen Ausdruck.

Die Darstellung dieser Verlaufsreihe wäre unvollständig, würden wir nicht im Anschluß hieran der Entwicklung des Schellingschen „Prinzips“ als solchen eine kurze Betrachtung widmen. Wenn in allen — auch in der kritischen — Epochen Schellings Gedankengänge in Einem fixen Grundpunkt letztgültig verankert sind: so kommt es weniger darauf an, ob dieses Erste und Letzte „Ich“, „Natur“ oder „Identität“ genannt wird, als darauf, welcher systematischen Leistung es denn nun wirklich genügt. Daß nun unser heuristisches Entwicklungsschema — vom Einen durch das Viele zum Ganzen — auch angesichts des Prinzips selber aufrecht zu erhalten sei, möchte billig bezweifelt werden; um so interessanter ist die Tatsache, daß es auch hier in gewissem Maße verwendbar bleibt. Auch im Prinzip selber vollzieht sich ein Fortgang von abstrakt-monistischer Starrheit durch pluralistische Verflüssigung und Verlebendigung zur endlichen konkreten Synthese des „Wesens“ und der „Form“, der „Ruhe“ und der „Tätigkeit“. Das „absolute Ich“ von 1795 — dem unter sonstigen abstrakt-monistischen Grundprädikaten vor allem „reine Identität“ (I 177), „Einheit“ (I 182), „Ewigkeit“ (I 202) zukommt — ist so in sich beschlossen, der nicht-absoluten („wirklichen“) Sphäre so entrückt, daß zur Ermöglichung von Diversität, Vielheit, Veränderung (mit Fichte) geradezu ein zweites, entsprechend negativ charakterisiertes Absolutes, das Nicht-Ich, herangezogen werden muß. Mit dem Übergang in die empirische Wirklichkeit (1797) verschwindet dieses abstrakt-Identische, ohne freilich in seiner Letztgültigkeit jemals geleugnet zu werden; auf transzendental- wie auf naturphilosophischem Boden ist Schelling nunmehr geneigt, eine Synthesis als Erstes

---

[1]) Vgl. IV 129, 258, 259, 298.

zu setzen, ein Positives, das dennoch die Möglichkeit des Negativen, den Trieb nach Verendlichung und Veränderung in sich schließt. Eben damit aber hat nun das negative Absolute, das Nicht-Ich, seine konstitutive Bedeutung verloren, wenn es auch in gewissen Verkleidungen, z. B. als eine Vielheit von „dynamischen Atomen", zuweilen noch auftritt. Besonders deutlich zeigt sich die Wandlung, wenn man das „Ich" von 1797 mit dem von 1795 vergleicht; es ist hier geradezu — immer im Rahmen Fichtescher Terminologie — ein bewußter (vgl. II 37) Umschwung von Spinoza zu Leibniz[1]) zu konstatieren. Schelling charakterisiert — ein Unikum innerhalb der ganzen Jugendentwicklung! — dieses neue „Ich", dieses Fundament aller „Wirklichkeit", vielfach geradezu als „Individualität"; im Akte des „Wollens" (I 395) findet er seinen tiefsten Grund, in der „ursprünglichsten Vereinigung von Unendlichkeit und Endlichkeit" (I 367), in einer inneren Spannung, die von sich aus zu „Tat und Handlung", zum „ewigen Werden" treibt. Nicht minder interessant ist die Auswirkung paralleler Tendenzen in der Naturphilosophie des „Entwurfs" von 1799. Wohl wird hier der „Natur selbst" einerseits das abstrakt-positive Prädikat des „unbedingten Seins" (III 11) zugesprochen; andererseits aber ist für sie keine Bestimmung so bezeichnend wie die immer wiederholte der unerschöpflichen „Produktivität", der rastlos-unaufhaltsamen „Evolution", ja geradezu des „Lebens" (II 500) und des „Strebens nach einem Ideal" (III 33). So heraklitisch ist hier Schelling gestimmt, daß er das „Permanente" — sonst immer der Grundcharakter des absoluten Prinzips — nun geradezu leugnet, in infinitesimale Bewegung umsetzt. (III 287). Alsbald aber setzt — noch auf naturphilosophischem Boden — eine rückläufige Bewegung ein; und 1801/02 kommt diese dergestalt zum Abschluß, daß nunmehr jenes synthetische, demiurgische Prinzip von 1797 und 1799 zur bloßen „Form" des Absoluten degradiert, als dessen „Wesen" aber die reine Thesis von 1795 in aller ihrer eleatisch-Spinozistischen Starrheit aufs neue anerkannt wird. „Das Innere des Absoluten oder das Wesen desselben" — so erklärt Schelling 1802 (IV 374) — „kann nur als absolute, durchaus reine und ungetrübte Identität gedacht werden"; die „Form" aber — „das Selbsterkennen der absoluten Identität" (IV 122), „das absolute Wissen", „der dem Absoluten eingeborene Sohn, gleich ewig mit ihm" (IV 327) — ent-

[1]) Über die problemgeschichtlich interessante Entwicklung des Verhältnisses zu Leibniz vgl. S. 48f.

hält den Keim der Zweiheit und des Werdens, die Möglichkeit einer ins Unendliche gehenden Individuierung und Verlebendigung in ihrem Schoße. Es ist dies — auch abgesehen von der neuartigen Verteilung des „Idealen“ und des „Realen“ auf die beiden Gegenglieder — nicht ein bloßer Rückgang auf 1795; die Errungenschaften der Zwischenzeit bleiben vielmehr in Geltung. Damals vollzog sich der Übertritt zur Mannigfaltigkeit durch ein — unbegreifliches — „Herausgehen des Absoluten aus sich selbst“ (vgl. 1 310 f.); jetzt gilt es für einen „Grundirrtum aller Philosophie“, zu meinen, „die absolute Identität sei wirklich aus sich herausgetreten“ (IV 119 f.). Damals waren „Ich und „Nicht-Ich“ gleichsam durch einen leeren logischen Raum getrennt; jetzt aber sind „Wesen“ und „Form“ des Absoluten selbst wieder „identisch“ und eins nur in Korrelation zum anderen setzbar. Damals waren „Ich“ und „Nicht-Ich“ selbständige Realitäten in realem Konnex; jetzt sind „Wesen“ und „Form“, „Identität“ und „Universum“ nur perspektivisch verschiedene Betrachtungsweisen Eines und desselben „Urrealen“. Steht nun aber das Maß von „Idealismus“ in Frage, das am Ausgang und am Ende dieser Entwicklung anzutreffen ist: so scheint der Hinweis berechtigt, daß gerade diese Konkretisierung des Prinzips — mag es immer aus der subjektiven Sphäre des Erlebens in den Geltungsbereich der objektivierenden „Vernunft“ gerückt sein — auch seine Idealisierung, seine Vergeistigung bedeutet.

Am interessantesten vielleicht erscheint die von uns festgestellte Entwicklungsrichtung des Schellingschen Denkens nach der logisch-methodologischen Seite ausgeprägt. Käme es freilich allein auf Schellings eigene Ausführungen zum Erkenntnisproblem an, so möchte — wenigstens bis 1801 — eine gedankliche Verschiebung überhaupt zu leugnen, so möchte dieser ganzen Jugendperiode ein gemeinsamer antirationalistischer Grundzug zuzusprechen sein. Nichts läßt sich in all diesen Jahren unser Denker mehr angelegen sein, als die Verherrlichung der „Anschauung“, als die Herabsetzung des „Begriffs“; wenn jenes „schöpferische Vermögen“ „das Höchste im menschlichen Geiste“ ist, „dasjenige, woran alle unsere übrigen Erkenntnisse erst ihren Wert und ihre Realität borgen“ (I 355), so ist dieses „dienstbare Vermögen“ kaum zu etwas anderem gut, „als Wirklichkeit, wenn sie da ist, aufzufassen, zu begreifen“ (II 44), als das Reale der Anschauung „nachzuahmen und zu wiederholen (I 359). Da nun aber der Schellingsche Begriff der „Anschauung“ sehr

umfassend ist, da als „Anschauung“ jedes „Wissen“ bezeichnet werden kann, „wozu nicht Beweise, Schlüsse, überhaupt Vermittlung von Begriffen führen“ (III 369), also jede — vermeintliche oder wirkliche — Gegebenheit: so kommt für die Kennzeichnung der jeweiligen logisch-methodologischen Position jeweils die gegenständliche Eigenart dieser „Anschauung“ in Betracht. Ein Mehr oder Minder von *Reinheit*[1]) gleichsam dieser „Anschauung“ ist es, welches Schellings methodische Haltung stetig verändert, welches ihn von der mystischen Intuition des Einen über die empirische Erkundung des Vielen zur rationalen Systematik des Ganzen gelangen läßt. Berücksichtigt man aber diese Unterschiede im metaphysischen Habitus der Schellingschen „Anschauung“, so mildert sich auch die Plötzlichkeit des 1801 erfolgenden Umschlags der „Anschauung“ in die „*Vernunft*“; denn ersichtlich ist diese „Vernunft“ strukturell nicht verschieden von der reinen Anschauung des Einen und des Ganzen.

Das Absolut-Eine von 1795 liegt in Wahrheit allen logisch-methodologischen Gegensätzen voraus. Es ist „weder Gattung, noch Art, noch Individuum“ (I 164, 184), weder ein Allgemeines noch ein Einzelnes, „Wirkliches“ (I 209), weder „Begriff“ noch „Objekt“: „sondern reines Ich in *intellektualer Anschauung* als absolute Realität bestimmt“ (I 208). Daß aber in dieser „absoluten Identität“ auch der Gegensatz des Rationalen und des Irrationalen untergehen muß, gibt Schelling nicht zu; dieses ganz Einfache, von dem nur „analytische Sätze“, also Tautologien aussagbar sind, gilt ihm als das schlechthin „Begreifliche“[1]) (I 293, 308, 329). — Sowie nun aber Schelling „aus dem Absoluten heraustritt“, beginnt — wie er selber gewahr wird (vgl. I 309) — das „Problem“, beginnt die Diskrepanz zwischen dem „Einzelnen“ und dem „Allgemeinen“ und die niemals erschöpfte Mühe des Erkennens, beide Seiten in Einklang zu setzen. Ihren entschiedensten Ausdruck findet diese unspekulative — wie Schelling später gesagt haben würde — „Verstandesansicht“ in der „Zweiten Epoche“, der einzigen, die die formale und materiale Struktur der „Erfahrung“ einer ernsthaften Untersuchung unterwirft. Hier kommt Schelling immer aufs neue auf die unaufhebliche Antinomie des Sinnlichen und des Abstrakten, der „Anschauung“ und des „Begriffs“ zurück;

---

[1]) Schelling selber kennt den Terminus der „reinen Anschauung“ *nicht*.

[2]) Er bezieht sich hierbei auf den Spinozistischen Satz: „mens humana habet adaequatam cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei“ (I 317).

und wenn er der „Anschauung“ allein die Begründung von Realität, dem „Begriff“ aber deren wissenschaftliche Festlegung zuerkennt, so kommt das ja, richtig verstanden, gerade mit den Kantischen Grundsätzen überein. Freilich ergibt sich die problemgeschichtliche Situation viel eher aus dem Faktum der damaligen Schellingschen Naturwissenschaft, als aus den rein theoretischen Ausführungen der „Allgemeinen Übersicht“. Deren Transzendentalpsychologie ist gekennzeichnet einerseits durch jenen übergroßen (Jacobischen) Enthusiasmus für die „Anschauung“, andererseits durch einen den späteren Panlogismus vorbereitenden Idealismus des „konstruierenden Verstandes“; in den naturwissenschaftlichen Erstlingsschriften aber herrscht durchaus die Kantische Dualität der transzendentalen „Bedingungen“ und der als unableitbar und unrationalisierbar anerkannten Gegebenheit.[1]) Bemerkenswerterweise steigert sich dieser transzendentale Empirismus 1799 vorübergehend sogar zu einem metaphysischen Irrationalismus. Zu Eingang des „Entwurfs“ von 1799 ist Schelling von der zusammenhanglosen Unübersehbarkeit und „Individualität“ des Mannigfaltigen so durchdrungen, daß er einen prinzipiellen „Atomismus“ (III 22 ff.), den er auch „unbedingten Empirismus“ nennt, in die Wege zu leiten unternimmt.

Noch in demselben Werke aber erfolgt der Rückschlag; und nunmehr gewinnt Schelling die ihm eigentümliche Position des universalen Panlogismus. Wenn ihm 1797 der Rangstreit des Individuell-Wirklichen und des Unwirklich-Allgemeinen Schwierigkeiten bereitete, so überwindet er 1799 — in gewissem Sinne — durch die Konstruktion eines „organischen Ganzen“ diese Antinomie. Die naturwissenschaftliche Erkenntnispraxis ist es wiederum, die hier vorangeht; und vor allem die Biologie. Im „Organismus“, in der „realen Einheit“ der „Individualität“ glaubte Schelling ein eigenartiges Gebilde zu entdecken, ein Konkret-Allgemeines, das die Geschlossenheit und Überschaubarkeit des „Begriffs“ mit der sinnlichen Konkretheit der „Erscheinung“ verbinde. Nun aber betrachtet er — auf Grund eines jetzt rein metaphysisch gewandten „Idealismus“ — das „Universum“ als „ins Unendliche organisiert“, mithin als durchdrungen von einer ins einzelnste gehenden Ordnung und Gliederung, und folglich als durch ein systematisches Gefüge von Individualbegriffen oder Individualgesetzen erschöpfbar.

[1]) Dem gleichzeitigen methodischen Standpunkt Fichtes scheint Schelling hier sehr nahe zu kommen; beide Denker stehen 1797 Kant am nächsten. Vgl. Lask, Fichtes Idealismus und die Geschichte.

Damit erst gewinnt Schelling die ideale Systematik des Kantischen „intuitiven Verstandes“, wonach — more geometrico — aus einem selbstgewissen Ersten (dem Absoluten) das Ganze des wißbaren Seins unmittelbar ablesbar[1]) und konstruierbar sein soll. Methodisch und metaphysisch erscheint dieser konkrete Rationalismus als die vollendende Wiederaufnahme jenes abstrakten Rationalismus von 1795. Wie jenes Absolut-Eine, so soll auch dieses kosmische Ganze, das von ihm ausstrahlt, „reine Anschauung“ [2]) sein, in sich selber rationale Gegebenheit, deren inwohnende Systematik des wirklichkeitsfremden „Allgemeinen“ nicht bedarf. Während aber die Rationalität jenes einfachen, gewissermaßen dimensionslosen Absoluten nicht weiter verwertbar war, wird die unendlich-dimensionale Mannigfaltigkeit des „Universums“ zum Schauplatz einer a priori konstruierenden „Wissenschaft“.[3])

Bleibt nun auch seit 1799 dieser eigentümliche, auf vitalistischem Grunde ruhende Panlogismus konstant, so scheint doch gerade hier eine weitere Epochenbildung berechtigt zu sein. In wesentlichen Stücken unterscheiden sich das „Universum“ des „Ersten Entwurfs“ von 1799 und dasjenige des „Bruno“ (1802). Während jener die kosmische Gliederung, die organische Systematik in der „Anschauung“ gegeben findet, wird sie hier ausschließlich für eine überwirkliche Sphäre der „Vernunft“ in Anspruch genommen. Der „Entwurf“ will die Wirklichkeit selber organisieren, sie als „Individualität“, als Komplex von Ganzheiten begreifen; „Bruno“ aber — der das „Wirkliche“ in die schattenhaft-irrationale Sphäre der „Einbildungskraft“ herabdrückt — macht den gefährlichen Versuch, ein System gedanklicher Gebilde in einen organischen Gliedbau umzudeuten. Es ist das Verdienst dieses Gespräches (sowie vor allem der „Ferneren Darstellungen“), die Eigenart der seit 1799 angestrebten „organischen“ Erkenntnisweise erstmals theoretisch fixiert zu haben; die „Vernunft“, so heißt es hier, operiert weder mit dem Sinnlich-Einzelnen noch mit dem Abstrakt-Allgemeinen; sondern mit dem Ganzen: ihr Gegenstand ist

---

[1]) Den Terminus „Ableitung“ verwirft Schelling; vgl. IV 396; und: „Es gibt eigentlich keine Naturerklärung, es gibt nur Konstruktion gemäß einem aus der Vernunft geschöpften Typus; die Erklärung jeder Erscheinung ist die Stelle, die sie nach diesem Typus einnimmt“ (VI 402).

[2]) Neben die (intellektuale) „Anschauung“ des Einen und die (sinnliche) „Anschauung“ des Vielen tritt hier die „Anschauung“ des Ganzen.

[3]) Vgl. das berühmte Wort: „Über die Natur philosophieren heißt die Natur schaffen“ (III 13).

die „Idee".[1]) Allein diese theoretische Einsicht, so sehr sie die Praxis von 1799 beleuchten kann, dient 1802 nur noch dazu, die Hypostase von Abstraktionen zu beschönigen, dem so lange geschmähten „Begriff" eine metaphysische Position zu verschaffen. Während somit die Naturphilosophie von 1799 den ernstlichen Anspruch erhebt, das Wirkliche selber als Formgefüge zu fassen, so daß hier aller Inhalt in ein Differentiale der Form aufgelöst erscheint: beginnt seit 1802 aufs neue Form und Inhalt, die „beschlossene Totalität" der „Ideen" und die unübersehbare Fülle der „Materie", in unversöhnlicher metaphysischer Diversität auseinanderzuklaffen.

Hier aber erhebt sich die systematisch und historisch interessante Frage, wie sich zu dieser „Rationalität" [2]) des „Universums" — mag dieses nun als „Organisation" der Sinnenwelt oder als Ideenreich zu fassen sein — die „Rationalität" des „Absoluten" verhält, die lichtvolle Klarheit jener „durchaus reinen und ungetrübten Identität". Als „Darstellung des Unendlichen im Endlichen" (III 14) soll diese sinnvolle Systematik des Universums begreiflich sein; aber wo im Unendlichen — diesem Ewig-Einen-Identischen, diesem Abgrund von Ruhe und Untätigkeit" (IV 34) — findet sich der „darzustellende" Sinn? Hier scheint ein metaphysischer Hiatus zu klaffen. Das glänzende Schauspiel der universellen Harmonie, der organischen Vollkommenheit und Schönheit des Endlichen — statt wie bei Hegel in der unendlichen Wertfülle der göttlichen „Idee" logisch geborgen zu sein, schwebt es über dem „Abgrund" [3]) eines ungreifbaren — wenn auch „absolut begreiflichen" — Nichts. Es ist weder Schelling selber noch der Philosophiegeschichte recht klar geworden, wie doch der „Rationalismus" des „Identitätssystems" vom Absolut-Einen nicht etwa logisch begründet, sondern logisch begrenzt wird.[4]) Das „innere Wesen" des Absoluten bleibt unberührt von aller „Organisiertheit"; es ist „in der Tiefe des Abgrunds ein unterirdischer Gott" (IV 329).[5]) Wenn

---

[1]) Die „Idee" ist die Einheit des Allgemeinen und des Besonderen, des Unendlichen und des Endlichen; die „Ideen" sind „Universa" (IV 394), „göttliche Gewächse" (IV 409) und finden ihre Einheit in der „Idee der Ideen", dem Absoluten.

[2]) Noch 1802 wird das Absolute als „das Evidenteste von allem", als „Grund aller Evidenz" (IV 371) bezeichnet; vgl. auch IV 368.

[3]) Erst seit 1801 findet sich diese irrationalistische Bezeichnung: IV 34, 258.

[4]) Wie andererseits vom absolut-Vielen („einzelnen").

[5]) Die „Darstellung" von 1801 verwischt diese Verhältnisse, indem sie die „Identität" als „Gesetz der Vernunft" bezeichnet; vgl. aber die Abhandlung über die „Idee des Absoluten" (IV 372 ff.).

irgendwo, so könnte nur in der „Form“ des Absoluten der Urquell jener kosmischen „Vernunft“ entspringen; dann aber wäre diese „Form“ nicht als „Erkenntnis“ eines schon Vorhandenen, sondern als sinngebende Neuschöpfung zu charakterisieren. So scheinen schon in dieser Frühzeit die Keime der späteren Scheidung eines logischen und eines alogischen Faktors im Absoluten dem aufmerksamen Auge bemerkbar zu sein.

Indem wir an die hiermit abgeschlossene Erörterung der metaphysischen und der methodischen Phasenreihe ein Wort über die gleichzeitige Entwicklung der Schellingschen Ethik bezw. Kulturphilosophie schließen: glauben wir den inneren Konnex dieser gedanklichen Sphären durch ein wenig beachtetes, aber sehr interessantes Beispiel belegen zu können. Nur zweimal, und beide Male in charakteristisch verschiedenem Sinn an charakteristischen Wendepunkten seiner Entwicklung hat der junge Schelling zum Wertproblem Stellung genommen. Erstmals geschah dies 1795, eben da er vom spekulativen Monismus der ersten Frühzeit in die Fülle des „Wirklichen“ „heraustrat“; und zum anderenmal 1800, eben da er aus der empirischen Breite der Natur und des subjektiven Geistes in die Tiefen des Absoluten zurückstrebte. Diese beiden kulturphilosophischen Intermezzi — deren erstes durch die „Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kritizismus“, [1]) deren zweites durch die ethisch-ästhetischen Schlußpartien des „Systems des transzendentalen Idealismus“ vertreten wird — unterscheiden sich aber sowohl durch den Inhalt des konstituierten Wertes als durch die formale Struktur der Wertverwirklichung. Ganz entsprechend der von uns festgestellten allgemeinen Entwicklungsrichtung läuft auch auf diesem kulturphilosophischen Seitenstrang die Bewegung einerseits von der Leere der „Identität“ zum inneren Reichtum der „Totalität“, andererseits von der Innerlichkeit des auf sich selbst gestellten Subjekts zur Objektivität einer kosmisch-pantheistisch gefärbten „Natur“. So ergibt sich die paradoxe Sachlage, daß in der Ethik von 1795 Weltverneinung mit irreligiösem Aktivismus, in der Ethik von 1800 dagegen Weltbejahung mit religiösem Passivismus zusammen geht. D a m a l s (1795) war — trotz der starken, das Viele, Zeitliche, Irrationale a l s s o l c h e s wertenden Unterströmung — „r e i n e I d e n t i t ä t“ der höchste theoretisch formulierbare Wert; gerade in dieser ethischen Beleuchtung aber erwies sich dieses reine Sein als reines

[1]) Und in zweiter Linie durch die historisch und sachlich unbedeutende „Neue Deduktion des Naturrechts“.

Nichts; „Zernichtung“ aller Endlichkeit war geradezu das „moralische Urgesetz“. Jetzt erst (1800) — da die Endlichkeit durch ihre Erhebung zum „Universum“ gleichsam gerechtfertigt ist — ist der Rechtsgrund einer „diesseitigen“ Moral gelegt: als ethische Aufgabe ergibt sich nunmehr die Mitarbeit am kosmischen Prozeß, die fortschreitende Rationalisierung und Organisierung der Welt in Kultur und Kunst, die Schaffung des „Ganzen“. Aber während 1795 der junge Denker um jenes trostlosen Zieles der Vernichtung willen — dem sich wohl jeweils positivere Werte unterschieben — ein heldisches, fast tragisches Pathos aufbietet und höhnisch für so etwas wie göttlichen Segen dankt, hat der Dichter der Weltepopöe von 1800 den Sinn für die Hoheit der freien Tat so gut wie verloren. Von einem Kampf um das Gute ist nicht mehr die Rede; Ideal und Wirklichkeit, das „Bewußte“ und das „Bewußtlose“ stimmen in einem geheimnisvollen Grunde zusammen; „Genie“ und — „Vorsehung“ [1]) sind gut dafür, daß zu ihrer Zeit die reifen Früchte vom Baume fallen. Während in der eigenartigen Konstellation von 1795 — im Übergang von der Spekulation zum Kritizismus — dieser im Grunde so unethische Denker zum ersten und einzigen Male ernsthaft gemutet war, mit der zündenden Kraft eines Fichte ethische „Selbstmacht“ und „Persönlichkeit“ zu preisen: sinkt im Panlogismus von 1800 der weltüberwindende Ernst des Ethischen zum selbst überwundenen Momente herab; hier erscheinen die kulturphilosophischen Ideale nicht mehr als Zielsetzungen eines freien Tuns, sondern als metaphysische Notwendigkeiten, als letzte Ergebnisse einer durch die ganze Natur und die ganze Geschichte wirksamen kosmischen Vernunft.

Zum Beschluß nun dieses „Allgemeinen Teils“ möge der Versuch erlaubt sein, die Entwicklung des Schellingschen Werkes — ohne damit hier einen „Kausalnexus“ statuieren zu wollen — mit der Entwicklung des Schellingschen Lebens zu parallelisieren, um auf diese Weise womöglich beide Parallelreihen durcheinander zu beleuchten. Es scheint aber den drei Hauptphasen des ontologischen Monismus (1795), des transzendental fundierten Positivismus (1797), des Totalitätssystems (seit 1799) die sukzessive Beschäftigung mit Theologie (Tübingen), Naturwissenschaften (Leipzig), Philosophie (Jena) in bemerkenswerter Weise zu entsprechen.

---

[1]) Damit sind die 1795 verspotteten „ethischen Postulate“ wieder eingeführt.

Die spezifisch theologischen Einwirkungen in den beiden Schriften von 1795 liegen nicht gerade auf der Oberfläche, werden aber bei eingehender Analyse sofort spürbar. Es ist doch wohl der pantheistische, aber auch der theistische Gottesbegriff, der die von Fichte abweichende Schellingsche Färbung des „absoluten Ich" bedingt. Vor allem die „Philosophischen Briefe" — nach unserm Urteil die wertvollste aller Schriften Schellings — sind geradezu als eine religiöse Bekenntnisschrift zu bezeichnen: empirisches und reines Ich verhalten sich hier wie Subjekt und Objekt des ethisch-religiösen Bewußtseins. Freilich verschmäht Schelling die Segnungen des leibnizianisierenden „Gottes" der Orthodoxen: die eherne Spinozistische „Macht" außer uns und die schöpferische Fichtesche „Tat" in uns, das sind die Gewalten, zu denen er aufblickt: und so ist diese sturmfrisch eilende Jugendschrift eine Absage an das Kirchentum, eine Verkündigung jenes „moralischen Atheismus, der an Unsterblichkeit glaubt, aber Gott leugnet" (I 350). Fast ein Jahrzehnt hat es gedauert, bis Schelling — als ein grundaus anderer — in den Umkreis dieser religiösen Vorstellungsmassen zurückkehrte, um ihn nicht mehr zu verlassen.

Wenn je vom Einfluß des „Inneren" auf das „Äußere" gesprochen werden darf, so muß der Übertritt des jungen Theologen zur Naturwissenschaft (Leipzig 1796) unter dieser Kategorie verstanden werden. Schon in den „Philosophischen Briefen" lebte ein leidenschaftlicher Drang nach dem „Wirklichen", nach der „Natur"; und die ganze Reihe der folgenden Schriften („zweite Epoche") zeigt unsern Denker der Einen Aufgabe hingegeben, das Wirkliche zu erforschen und zu ergründen. Diesen Arbeiten eignet eine später nie wieder erreichte empirische Treue und Naturnähe; sie zeugen von der lebendigsten Anteilnahme an den naturwissenschaftlichen Fragen der Zeit; Schelling steht hier mitten in den empirischen Problemen. Es ist seine wahre Frühjahrs- und Schaffensepoche; in verschwenderischer Fülle streut er die Keime aus, die später zur Entfaltung gelangen sollen. Freilich wird diese Unmittelbarkeit gegengewogen durch eine laxe Form und wohl auch durch realwissenschaftliche Unreife; so kann man dem fachgelehrten Rezensenten der „Ideen" in den Tüb. Gel. Anzeigen[1]) nicht ganz unrecht geben, wenn er meint, Schelling hätte „mit diesem Specimen noch länger zuwarten sollen". Daß übrigens seine biologischen Theorien, wie sie

[1]) Kielmeyer, der berühmte Biologe der Karlsschule? Vgl. „Aus Schellings Leben", I S. 138, 222, 227.

in der „Allgemeinen Übersicht“ erstmals angedeutet, in der Schrift „Von der Weltseele“ genauer ausgeführt wurden, auch in Fachkreisen Aufsehen erregten, ist bekannt.[1])

War es nun zweifellos ein leidenschaftliches inneres Bedürfnis, das 1796 diese Flucht zur Natur erzwang: so möchte man die frühzeitige Rückkehr zur Spekulation (1799) eher dem „Äußeren“ zur Last zu legen geneigt sein. Gewiß waren dem Wirklichkeitsenthusiasmus Schellings in sich selber Grenzen gesteckt; ein Geist wie der seinige war nicht geartet, sich im einzelnen, im nackten Datum befriedigt zu verlieren. Wie bereits die Entwicklung seit 1797 zeigt, folgte er eigensten Antrieben, wenn er seinen naturwissenschaftlichen Erwerb zum kosmischen Ganzen auszugestalten unternahm. Soviel aber ist sicher — der „Entwurf“ von 1799 läßt das deutlich erkennen — daß er zur Zeit seiner Berufung nach Jena (Herbst 1798) noch durchaus in empirischen Gedankenkreisen befangen, noch mit der Sichtung und Erweiterung von Fachkenntnissen beschäftigt war. So möchte sich — gesetzt es dürfte in der Historie überhaupt von „Möglichkeiten“ die Rede sein — die „Hypothese“ rechtfertigen lassen, daß Schelling 1799 noch nicht zum panlogistischen Universalismus gekommen wäre — wenn er nicht Professor der Philosophie geworden wäre. Ohne Mithilfe dieses äußeren Faktums wäre es ihm vielleicht überhaupt nicht gelungen, die tief wurzelnden empiristisch-positivistischen Tendenzen so energisch zurückzudrängen, wie dies im „Identitätssystem“ geschah. Manche vielfach gerügten Unstimmigkeiten in diesem groß angelegten Gedankenkomplex, vor allem aber die unleidlich unbesonnene Weise, wie Schelling in der Naturphilosophie von 1799-1801 — der unmittelbaren Introduktion zum „Identitätssystem“ — mit den spekulativen Mitteln hantierte, möchten sich aus dieser Diskrepanz des „Äußeren“ und des „Inneren“ verstehen lassen: Schelling wollte eben den Systematiker spielen, ohne im Grunde einer zu sein.[2]) Ein Rückschlag konnte nicht ausbleiben: seit Schelling nicht mehr die Jenaer akademische Kampfluft atmete, begann er sich wieder in das Irrationale, „Positive“ zu versenken, freilich unter ganz anderen Gesichtspunkten als 1797. —

---

[1]) Nur einmal spricht Schelling von „eigenen Experimenten“ (II 559).

[2]) Die „systemlosen“ Schriften von 1795—1798 stehen methodisch höher als die „systematischen“ von 1799—1802 (Ausnahme: das „System des transz. Idealismus“ von 1800). Sicher hat der Eintritt in den Jenaer romantischen Kreis auf Schellings intellektuelles Gewissen sehr nachteilig gewirkt.

Besonderer Teil.

Erste Epoche.

Hauptschriften: „Vom Ich als Prinzip der Philosophie", 1795.
„Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus", 1795.

Der selbständige problemgeschichtliche Wert der Schellingschen ersten Frühzeit ist bis dahin — wie es denn das Schicksal von Jugendarbeiten zu sein pflegt — von der Philosophiegeschichte wohl allgemein verkannt worden. In der Tat bedarf es hier vielleicht mehr als anderwärts zur Herausschälung des wertvollen Kerns einer durchgreifenden Sichtung. Während seit 1797 die Erkenntniswege unseres Denkers, so sehr sie bisweilen zu divergieren scheinen, doch immer von einem gemeinsamen Zielgedanken geleitet sind: fehlt in der Tübinger Studienzeit dieses einigende Band. Auf den verschiedensten Gebieten zuerst der Religionswissenschaft, dann der Philosophie versucht sich der junge Autor; und erst bei genauerer Analyse hebt sich ein intellektuelles Zentrum, ein von tiefergehendem Interesse getragener, systematisch und historisch wesentlicher Kerngehalt heraus. Die Studien zur Kategorienlehre, so sehr sie der fachwissenschaftlichen Zeitströmung entsprachen, glauben wir aus dieser bevorzugten Gruppe ausschließen zu sollen; sie standen nicht — wie die erkenntnistheoretischen Ueberlegungen von 1797 — im Dienste einer tieferen wissenschaftlichen Aufgabe. Die ontologischen und kulturphilosophischen Partien der Schrift „Vom Ich" und der „Philosophischen Briefe" scheinen allein geeignet, als Unterlage für eine Charakte-

ristik dieser „Ersten Epoche“ zu dienen. Als der prinzipielle Grundzug aber, welcher diese Frühzeit von der ganzen folgenden Entwicklung (1797—1804) scharf isoliert, wird sich ihre Fremdheit gegen die „Natur“ erweisen, gegen die der gesetzeswissenschaftlichen Begriffsbildung unterworfene Wirklichkeit. Das Problem der „Erfahrung“ ist 1795 dem jungen Denker noch nicht erschlossen; er weilt noch ausschließlich auf den Höhen ontologischer Spekulation und in den Tiefen mystischen Erlebens; nur als Läuterung zum Absoluten kommt ihm das „Endliche“ in Betracht. Ein unmittelbar bevorstehender Umschwung freilich kündigt sich hier schon an; gegenüber dem spekulativen Eifer der Schrift „Vom Ich“ spricht aus den „Philosophischen Briefen“ Verdruß am Absoluten und Sehnsucht nach der Wirklichkeit.

Am Anfang der Schellingschen Philosophie steht jenes „höchste Prinzip“, dessen schlechthinige Position der Denker nur vermittels eines negativen Terminus zu definieren weiß, das „Unbedingte“, ein „Urgrund aller Realität“ (I 162), dessen Existenz sowie Essenz frei ist von jeglichem Bezug und Beding, weil ja Beziehung und Bedingung allererst durch dieses Erste und Letzte, dieses „Vollendende im ganzen System des menschlichen Wissens“ (I 162) möglich wird. So sehr nun gerade 1795 dieses „Unbedingte“ den gedanklichen Gesichtskreis beherrscht, so dürftig und widerspruchsvoll sind bislang noch die methodischen Mittel zu seiner Erfassung. Es ergibt sich hier die augenfällige Diskrepanz, daß der junge Denker einerseits — im Verfolge Kantisch-Fichte'scher Gedankengänge — die theoretische Erkennbarkeit und „Realisierbarkeit“ des Unbedingten entschieden leugnet [1]) und anderseits doch wieder — in der Schrift „Vom Ich“ — eine weitläuftige „Theorie“ eben dieses Unbedingten entwirft; daß er das Wahrhaft-Wahre nur in der „Anschauung“ gegeben, keinesfalls im „Begriff“ gedacht sein läßt und dann dennoch durch „bloße Entwicklung“ seines „Begriffs“ dessen schlechthinige Gültigkeit wie kategoriale Bestimmtheit festlegt. Indem aber hier ohne gründliche Besinnung auf die Eigenart des spekulativen Erkennens, ja, unter gleichzeitiger Verwerfung eines solchen trotzdem das Unbedingte „begreiflich“ werden soll, gewinnt das Denken von 1795, soweit es theoretisch verfährt, einen wesentlich scholastisch-dogmatischen Charakter. Statt sich — wie 1801/02 — auf die transzendentale Leistung einer spekulativen, allem endlichen Erkennen überlegenen „Vernunft“

---

[1]) Vgl. I 247, 299.

zu berufen: gilt 1795 für Schelling durch das bloße Nennen oder „Denken“ des Absoluten auch schon das „Bejahen“ seines Seins und So-Seins entschieden. „Es muß also gedacht werden, nur weil es ist, und es muß seyn, nicht weil irgend etwas anderes, sondern weil es selbst gedacht wird: sein Bejahen muß in seinem Denken enthalten seyn, es muß sich durch sein Denken selbst hervorbringen“ (I 163). Ersichtlich hat in erkenntnistheoretischer Beziehung Schelling bis dahin von Kant und Fichte — dessen „Tathandlung“ nicht vorkommt — nichts gelernt.

Um nun den Sachgehalt dieses Schellingschen „Urbegriffs“ rein zu gewinnen, haben wir — in Schellings eigenem Sinne — von seinem Ichcharakter zuvörderst abzusehen; haben wir zu untersuchen, welche Merkmale ihm rein als dem Absoluten zukommen, das „seine Realität nicht, wie die Objekte, durch etwas außer seiner Sphäre liegendes, sondern einzig und allein durch sich selbst erhält“ (I 177). Zwölf systemlos aneinandergereihte Grundkategorien sind es, mit denen (I 177 ff.) die Schrift „Vom Ich“ — unter steter Bezugnahme auf Spinoza[1]) — das Wesen des Absoluten zu umgreifen versucht: Identität, Freiheit, Einheit, Einzigkeit, Realität, Unendlichkeit, Unteilbarkeit, Unveränderlichkeit, Substanz, Ursache, Macht, Ewigkeit. Aus dieser Reihe aber heben sich wiederum zwei Wesenszüge heraus, zwei primäre Konstituentien des Absoluten, die in Wahrheit nicht ohne weiteres aufeinander zurückführbar oder auseinander ableitbar sind, die ganz verschiedenen transzendentalen Dimensionen angehören: es ist das Seiende und es ist das Eine. Wird durch Begriffe wie „Realität“ [2]) und „Substanz“ die ontologische Geltung des Absoluten festgelegt, so charakterisieren Prädikate wie „Einheit“, „Identität“,[3]) „Unendlichkeit“ seine — nicht durchaus selbstverständliche — Wesensart; wenn dort das Grundlose, in sich selber Ruhende des Absoluten betont wird, so tritt hier das Unterschiedslose, über jegliche Vielheit und Veränderung schlechthin Erhabene in den Vordergrund. So erscheint es einerseits als das „absolute Sein“, dasjenige, was allein „im eigentlichen Sinne ist, während alles übrige nur erscheint“ (I 318); und anderseits als das vollkommen in sich selber Gleiche und Eine, das Qualitäts-

---

[1]) Vgl. Schelling an Hegel 4. Febr. 1795: „Ich bin indessen Spinozist geworden.“ („Aus Sch.s Leben“, I S. 76.)

[2]) Von dieser „Realität“ des „Seins“ ist die „Wirklichkeit“ des „Daseins“ wohl zu unterscheiden; vgl. „Wer vom absoluten Ich sagen kann: es ist wirklich, weiß nichts von ihm“ (I 209).

[3]) Über den Sinn der Schellingschen „Identität“ vgl. S. 9.

lose, Unbestimmte und in diesem Sinne Unendliche. Gerade nach dieser letzgenannten Seite hat — während die erstere zurücktritt — diese Frühzeit dem Schellingschen Denken für immer die Fundamente gelegt.

Dieser Darstellung nun scheint die übliche philosophiegeschichtliche Auffassung zu widerstreiten, wenn sie statt des „Unbedingten" vielmehr das „Ich" für den historischen Ausgangspunkt unseres Denkers erklärt. Auf den ersten Blick möchte in der Tat in Schellings frühesten Schriften eher die Absolutheit als eine Bestimmung der Ichheit, denn das „Ich" als ein Merkmal des „Absoluten" erscheinen. Nähere Betrachtung der Sachlage aber zerstört diesen Schein; es erweist sich, daß schon 1795 die Ichbezeichnung dem Absoluten, dem Einen Wahren, nicht ohne weiteres und nicht ausschließlich zugeeignet wird. Es findet sich nicht, daß Schelling etwa schon in die Definition des „Unbedingten" — als des sich selber setzenden Seins — den Ichcharakter aufgenommen hätte; dem „höchsten Prinzip" von 1795 ist Ichheit durchaus nicht so unlöslich wie Realität und Einheit und die übrigen durch „bloße Entwicklung" seines „Begriffs" gewonnenen Merkmale zugeordnet. Wenn die Opposita jener Grundbestimmungen überhaupt nicht zur Diskussion gelangen: wird der Ichcharakter vielmehr erst anf indirektem Wege, durch Ausschließung des „Dings" gewonnen. Aber selbst dieses Beweisgangs Triftigkeit hält nicht stand; mußte schon die Schrift „Vom Ich" die „Konsequenz" des gegnerischen „Systems" zugeben, so erkennen die „Philosophischen Briefe" dessen theoretische Gleichwertigkeit vollkommen an: so daß der Theorie des „absoluten Ich" nur noch ein „praktischer", ethischer Vorzug bleibt. Eben aber zufolge der Diskutierbarkeit dieser Alternative von „Ich" und „Ding" scheint auch wiederum in der Behauptung des „Ich" das Gewicht des Ganzen zu ruhen: dergestalt daß sich die gedankliche Leistung von 1795 zum guten Teil als Verteidigung der „kritischen" („idealistischen") gegen die „dogmatische" („realistische") „Theorie des Unbedingten" darstellt.

Was nun aber hat es 1795 zu bedeuten, daß das Unendlich-Eine „ideal" gefaßt, daß es als „Ich" bezeichnet wird? Wie immer bei Schelling dem „Idealen" ein doppelter, ein metaphysischer und ein transzendentaler, Sinn innewohnt: so scheint auch hier durch die „Ichheit" das Absolute einerseits seinem Sachgehalte nach, anderseits in Hinsicht seines Verhältnisses zur Erkenntnis charakterisiert werden zu sollen: es ist nicht „Materie", sondern „Geist", und es ist nicht „Ding an sich", sondern Er-

lebnis. Beide Male aber bleibt — wie sich zeigen wird — die „Idealität“ des Absoluten ein schlecht erfülltes Postulat.

Was zunächst die metaphysische Seite betrifft, so erscheint es von vornherein widersprechend, einem „Etwas“, das fort und fort als das Eine, Identische, Unterschiedslose bestimmt wird, noch überdies eine so inhaltreiche Kategorie, wie die der „Geistigkeit“, zusprechen zu wollen. In der Tat ist es Schelling hiermit nicht ganz Ernst: wie ein Vergleich mit der „realistischen“ Naturphilosophie von 1799 ergibt.[1] Während diese, die nach dem kritischen Intervall von 1797/98 das Unendliche zuerst wieder aufnimmt, eben um es als rastlos-treibendes Leben, als organisierende „Produktivität“ fassen zu können, es aus der „reinen Identität“ herausreißt: bekundet der ewig-eine „Urgrund“ von 1795, dieses „Unwandelbare“, keinerlei Spuren von Leben und Tätigkeit. Wenn dennoch Schelling unter den Prädikaten des Absoluten der „Freiheit“[2] einen vorzüglichen Rang anweist (I 179), so bleibt dieser „Idealismus“, diese scheinbare Abkehr von Spinoza nichtssagend und inhaltlos. Diese „Freiheit“ fällt bei näherem Zusehen mit der rein formalen „Unbedingtheit“ zusammen. „Sie ist für das Ich nichts mehr und nichts weniger, als unbedingtes Setzen aller Realität in sich selbst durch absolute Selbstmacht“ (I 179); nichts weiter „als die absolute Bestimmung des Unbedingten durch die bloßen (Natur-)[3] Gesetze seines Seyns“ (I 235); und demnach identisch mit „absoluter Notwendigkeit“ (I 330f.) Mit irgendwelcher Bewußtheit hat diese „Freiheit“ nichts zu schaffen. „Das unendliche Ich . . kennt gar kein . . Bewußtseyn und keine Einheit des Bewußtseyns, Persönlichkeit“ (I 200); „Selbstbewußtseyn setzt die Gefahr voraus, das Ich zu verlieren“ (I 180); gerade mit absoluter Freiheit ist „kein Selbstbewußtseyn mehr denkbar“ (I 324). Mit sehr wenig „idealistischem“ Eifer aber wehrt sich Schelling dagegen, daß diese „Freiheit“ als wertsetzende Vernunft, als „freie, obwohl durch“ (Norm-)[4] „Gesetze bestimmte Weisheit“ (I 196) gedeutet werde; indem er gegen diese leibnizische „Weisheit“ immer wieder die ausgesprochen Spinozistische „Macht“ für „das Letzte, ja vielmehr das Einige“ (I 196)

---

[1]) Vgl. auch die „Individualität“ von 1797; s. S. 13.

[2]) Vgl. „Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist — Freiheit“ (I 177).

[3]) Parenthese Schellings.

[4]) Parenthese des Verf.

erklärt, verwischt er geradezu mit eigenen Händen jeden Schimmer von Geistigkeit im Absoluten.

Wenn im Vergleich mit der „Natur" von 1799 das „Ich" von 1795 seinem Sachgehalt nach als durchaus unlebendig und ungeistig erscheinen muß: so ergibt sich aus eben dieser Parallele, daß wenigstens die Subjektivität, das andere „ideelle" Moment, dem „Unbedingten" der Frühzeit nicht zu verweigern ist. In viel tieferem Sinne als jener kontinuierlich strömenden Naturtätigkeit von 1799 scheint diesem Unwandelbaren von 1795 der transzendentale Vorzug der Bewußtseinsimmanenz zuzukommen: „in mir" selber soll sich das Unendliche, der „Urgrund aller Realität" (I 162), manifestieren. „Auf meinem Ich ruht alles Daseyn: mein Ich ist alles, in ihm und zu ihm ist alles, was ist: ich nehme mein Ich hinweg und alles, was ist, ist nichts" (I 193).[1]) Durchaus verfehlt aber wäre — wie nicht nur die eben zitierte Stelle beweist — eine problemgeschichtliche Auffassung, welche in dieser „immanenten Philosophie" (I 205) von 1795 ein Bekenntnis zum „kritischen" Idealismus der Wissenschaft erblicken wollte; dieser egozentrische Überschwang entquillt einzig dem Subjektismus des Gefühlserlebnisses. Das Absolute soll nicht gedacht, sondern gegeben sein; durch diese Subjektivierung wird es nicht etwa in die abstrakte Klarheit kritisch fundierter Idealität erhoben, sondern in die konkrete Tiefe mystischer Innerlichkeit versenkt. „Uns allen nämlich wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser innerstes, von allem, was von außen her hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen, und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige in uns anzuschauen. Diese Anschauung ist die innerste, eigenste Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von einer übersinnlichen Welt wissen und glauben" (I 318). Von der „sinnlichen", auf das Endliche gehenden Anschauung freilich wird diese „intellektuelle Anschauung", dieses ursprüngliche Gefühl des Einen, Reinen und Ganzen „in uns", getrennt gehalten. Diese Entblößung des „Selbst" vor sich selbt ist kein Alltagszustand; sie muß „selbsterrungen" (I 216), „durch Freiheit hervorgebracht" (I 318) sein; es bedarf besonderer Stimmung und Vorbereitung sie herbeizuführen. Eben deshalb ist Philosophie „nicht jedermanns Ding" (I 417); ein Mysterium, „sacri quid" ist um diese Dinge her, „eine ganz eigene Unfaßlichkeit" (I 168), die profane Eindring-

---

[1]) Diese extrem subjektivistische Stelle streichen die späteren Auflagen.

linge zurückscheucht. So ist es die irrationalistische Grundstimmung dieser Jugendjahre, die Schelling so freudig in die — doch wesentlich anders orientierte — Fichtesche Absolutierung des „Ich" einstimmen ließ; und dieser „Idealismus" der „Anschauung" ist in Wahrheit kaum verschieden von dem „Glaubens"-„Realismus" Jacobis,[1]) des neben Spinoza damals am meisten genannten und gepriesenen Wahrheitssuchers.

Die „Philosophischen Briefe" freilich, die gegenüber der Schrift „Vom Ich" in jeder Hinsicht einen Fortschritt bedeuten, scheinen das gründlich-Dogmatische solcher „Schwärmerei" nicht ganz zu verkennen; und es ist eine ganz andere Art von „Subjektivität", die sie nunmehr dem Absoluten vindizieren. Hier wandelt sich in der Tat das Unendlich-Eine — und damit taucht Schelling erstmals in den lebendigen Strom der Kantisch-Fichteschen Bewegung — aus einer „unmittelbaren Erfahrung" in ein Ideal der reinen Vernunft: und zwar, wie Fichte wollte, der reinen praktischen Vernunft. „Nur der immanente Gebrauch, den wir vom Prinzip des Absoluten in der praktischen Philosophie für die Erkenntnis unsrer Bestimmung machen, berechtigt uns bis zum Absoluten fortzugehen" (I 332f.). Hier erst wird jenes „intellektuale" „Selbst" in Wahrheit nicht vorgefunden, sondern „selbsterrungen": statt sich in unmittelbar sinnlicher Gegenwart zu manifestieren, stellt sich das Unendlich-Eine nun als ideales Endergebnis eines nie geendeten ethischen Läuterungsprozesses dar. Freilich erhebt sich auch dieser kritische „Idealismus", der in einer freier Tat des Subjekts das Absolute verankert, auf dem Grunde eines ungebrochenen mystisch-eschatologischen „Realismus".[2])

Schelling selber ist es, der gerade vom Standpunkt der Reifezeit aus wieder auf das Absolute von 1795 hingewiesen hat; diesem Monismus des Unendlichen fühlte er sich seit 1801 wieder näher als dem „endlichen Denken" von 1797—1800. So behauptete er 1801 gegen Fichte (Briefw. 102), er habe auf jenes „im Wissen (d. h. eben im Idealismus)[3]) vermißte Urreale (Spekulative)" — welches damals Fichte in Jacobis „Glauben" suchte — bereits in den „Philosophischen Briefen" von 1795 hingedeutet.

---

[1]) Schelling selbst parallelisiert einmal (I 216) seine Anschauung" mit dem „Jacobischen Glauben".

[2]) Wenn Schellings Sohn, der Verfasser des Aufsatzes „Schellings Leben" (in: Aus Sch.s Leben, Lpz. 1869, Bd. I S. 62) vermutet, die „Briefe" könnten eher entstanden sein als die Schrift „Vom Ich": so kann nach den Untersuchungen dieses Abschnittes hiervon keine Rede sein.

[3]) Parenthese Schellings.

Noch kenntlicher tritt dieselbe Auffassung in der „Vorrede“ der Gesamtausgabe von 1809 zutage. Die Schrift „Vom Ich“, heißt es da, „zeigt den Idealismus in seiner frischesten Erscheinung, und vielleicht in einem Sinn, den er späterhin“ (nämlich bei Schelling selber) „verlor. Wenigstens ist das Ich noch überall als absolutes, oder als Identität des Subjektiven und Objektiven schlechthin, nicht als subjektives genommen.“ (vgl. I 159). Und über die „Briefe“ äußert sich Schelling an der gleichen Stelle: „Indessen sind die in dem neunten Briefe enthaltenen Bemerkungen über das Verschwinden aller Gegensätze widerstreitender Prinzipien im Absoluten die deutlichen Keime späterer und mehr positiver Ansichten“ (vgl. I 283.) „Spuren eines späteren Standpunkts“ findet in dieser Frühzeit auch Joh. Ed. Erdmann,[1]) der ausgezeichnete Historiker des deutschen Idealismus; dieser hält dafür, daß die Art, wie schon in der Schrift „Vom Ich“ „Subjekt und Objekt in ganz gleiches Verhältnis zum Unbedingten gestellt werden, die Bezeichnung des letzteren als der immanenten Harmonie (Einheit) beider, dabei die bewußte Absicht, Spinozistische Sätze auf das absolute Ich zu beziehen“ — über die Fichtesche „Parteilichkeit für die subjektive Seite“ erhaben ist.

So vieldeutig nun aber diese Ichbezeichnung des Absoluten, so unklar und so verwickelt ist der Sinn des Kampfes, in dem der junge Autor den „Kritizismus“ gegen den „Dogmatismus“ zu bewähren bemüht ist. Gerade mit Spinoza — in dem sich der „konsequente Dogmatismus“ verkörpert — besteht kaum ein Streitpunkt; denn nicht nur dem Sachgehalte nach ist das Schellingsche „Ich“ mit der Spinozistischen „Substanz“ so gut wie identisch: auch die „Idealität“ des — freilich fälschlich „objektivisierten“ — mystischen Erlebnisses (vgl. I 319)[2]) und des ethischen Postulates (vgl. I 311, 333) wird dem Spinozistischen „Unbedingten“ zugesprochen. Trotzdem und gerade deswegen wirft diese fortgesetzte Polemik das hellste Licht auf die Eigenart dieser Schellingschen Frühzeit. Hier zeigt sich, wie wenig noch der Anfänger von den „Streitigkeiten der Philosophen“ verstand, wie fern er den erkenntnistheoretischen Problemen der gleichzeitigen Transzendentalphilosophie noch weilte. Hier ergibt sich, wie ausschließlich der junge Denker in ontologischen und

---

[1]) Gesch. der neueren Philosophie 3 II S. 79 ff.

[2]) Man könnte, Schellings Urteil über Spinoza persiflierend, zu der Bemerkung geneigt sein, Schelling selber habe sich „getäuscht“, da er Alles im „Ich“ verloren fand, und das absolute Nichts für sich selber gehalten.

sodann in religiös-ethischen Gedankenkreisen befangen war. Auf zwei Punkte scheint er sein Interesse zu konzentrieren: einmal auf die Wahrung der schlechthinigen Einheit seines Absoluten, und sodann auf die Erörterung der Frage, durch welche „notwendige Handlung“ dasselbe ethisch realisierbar sei. Beide Male beansprucht er für den eigenen Standpunkt den Namen des „Kritizismus“ oder „Idealismus“: so daß als dessen Kern dort ein spekulativer Monismus, hier ein antispekulativer Ethizismus hervortritt. In der zeitlichen Folge aber dieser beiden Problemstellungen — deren erste die Schrift „Vom Ich“, deren zweite die „Philosophischen Briefe“ beherrscht — bekundet sich wiederum der schon erwähnte problemgeschichtliche Fortschritt. Jene frühere Arbeit nämlich hatte in ihrem „idealistischen“ Eifer gar nicht bemerkt, daß sie nur um den Monismus stritt; sie glaubte, nach streng Spinozistischer Methode den vielbewunderten Gegner durch einen spezifisch Fichteschen Monismus widerlegen zu können. Indem aber Schelling alsbald die Aussichtslosigkeit dieser Polemik, die Übereinstimmung mit Spinoza, die sachliche Identität aller (monistischen) Theorien vom Absoluten überhaupt erkennt: ergreift ihn ein Mißtrauen gegen alle „Theorie“, die Ontologie schlägt ihm um in Kulturpsychologie: nur auf dem Felde der Lebensanschauung glaubt er den „Idealismus“ behaupten zu können.

Den Kampf gegen den „Dogmatismus“, wie ihn unter ontologischen Gesichtspunkten die Schrift „Vom Ich“ unternimmt, vereitelt von vornherein die Unkenntnis des wahren Streitpunktes und des wahren Gegners. Wenn hier von „Ich“ und „Ding“,[1]) von „Subjekt“ und „Objekt“ die Rede ist, so fehlen — da das Erkenntnisproblem nicht gestellt wird — alle Mittel, diesen Bezeichnungen irgendeinen Sinn zu geben; es bleibt bei einer dogmatischen Versicherung, daß, wer das „Eine“ meint, „Ich“ zu sagen hat. Indem aber Schelling gegen die Vertreter dieses zweideutigen „Dogmatismus“ loszieht, stellt er in Eine Reihe mit „Systemen“, deren Pluralismus ihm widerwärtig ist — auch Spinoza ein, dessen Monismus ihn inzwischen immer aufs neue enthusiasmiert. Zwei Spielarten aber von „Dogmatismus“ sind es, die „Vom Ich“ anzuführen weiß: deren eine das Unbedingte ins „Subjekt“ — das also wohl vom „Ich“ zu unterscheiden ist — deren andere es ins „Objekt“ verlege. Nur mit dem erstgenannten „System“ hat Schelling eine historisch fixierbare Theorie

---

[1]) Das „Ding“ ist 1795 das seinem Begriff nach Endliche: und in diesem Sinne „ein unbedingtes Ding ein Widerspruch“ (I 166).

im Auge, nämlich die von Reinhold metaphysizierte Kantische Dualität von „Form“ und „Stoff“, von „Apperzeption“ und „Ding an sich“. Welche Bewandtnis es aber mit der anderen Varietät von „Dogmatismus“ habe, ist Schelling kaum selber klar gewesen: er scheint hierunter ungefähr die gesamte Philosophie von Thales bis auf Kant zu begreifen. Alle lehrten sie das „absolute Objekt“: „τὸ ὄν“ war „die heiligste Idee des Altertums“ (I 309); Spinoza schaute das „reine unwandelbare Urseyn“ an (I 194); Leibniz aber „soll vom Gattungsbegriffe des Dings überhaupt ausgegangen sein“! (I 185). Beide Gruppen von Gegnern nun sucht Schelling — ohne jemals auf transzendental-logische Fragen einzugehen — durch den Nachweis zu überwinden, daß sie das Prädikat der Einheit (Unendlichkeit, Identität) verfehlen. Jenes Reinholdische „Subjekt“ setzt — nach dessen eigenem Eingeständnis — notwendig ein „Objekt“ voraus; die Formel „ich denke“, die dieses System an die Stelle des allein ursprünglichen „ich bin“ setzt, „ist Ausdruck nicht einer absoluten, sondern nur in bezug auf Vielheit denkbaren Form der Einheit“ (I 207). Ebenso soll im Wesen des Objektbegriffs eine „Antithesis“ „enthalten“ sein (I 169), nämlich einerseits die Bedingtheit durch ein „anderes Objekt“ (I 164), andererseits die Korrelation zu einem „Subjekt“ (I 165), womit dieses System auf das vorhergehende zurückgeführt erscheint. Wie leicht erhellt, sind die „Objekte“ hier durchaus ontologisch als die „Vielen Eins“ gedacht; diese Polemik trifft daher nur „atomistische“, „materialistische“ Theorien. Spinoza, der „jenen Urbegriff der Substantialität in seiner ganzen Reinheit gedacht hatte“ (I 194), der damit „das Nicht-Ich selbst zum Ich erhob“ (I 171) — könnte durch die angeführten Argumente nur dann getroffen werden, falls ihm — wie „Vom Ich“ anzunehmen scheint — die konsequente Festhaltung seines monistischen „Urbegriffs“ nicht gelungen wäre.

Dieser Unklarheiten aber wird Schelling Meister in den „Philosophischen Briefen über Dogmatizismus [1]) und Kritizismus“. Indem er hier den „unkritischen“ (I 302), d. h. aber dualistisch-pluralistischen „Dogmatizismus“ als abgetan, den Monismus als verbürgt berachtet: erkennt er endlich die sachliche Identität des eigenen Standpunkts mit dem „konsequenten Dogmatismus“, d. h. mit Spinozas „festbegründetem System“. „Gehen aber beide Systeme auf ein absolutes Prinzip als das

---

[1]) So war die Lesart der ersten Auflage (vgl. I 283): deren Sinn sich eben hier ergibt.

Vollendende im menschlichen Wissen, so muss dies auch der Vereinigungspunkt für beide Systeme seyn" (I 329). „Beide Systeme gehen .... auf absolute Identität" (I 327). Damit hat nun die ganze Polemik der Schrift „Vom Ich" — da Schelling jede nicht-monistische Theorie des Absoluten für indiskutabel hält — ihren Sinn verloren; [1]) das Wesen des Absoluten — so heißt es jetzt (I 308) — ist überhaupt kein Problem; „hätten wir bloß mit dem Absoluten zu tun, so wäre niemals ein Streit verschiedener Systeme entstanden" (I 293; vgl. I 308). „Denn, wenn im Absoluten aller Widerstreit aufhört, so muß auch der Widerstreit verschiedener Systeme, oder vielmehr alle Systeme müssen als widersprechende Systeme in ihm aufhören" (I 329). Nachdem aber die Nichtigkeit dieses ontologischen Streites um „Ich" oder „Ding" erkannt, nachdem das Absolute als das Unendlich-Eine schlechthin fixiert ist: wird Schelling — das bekunden sehr deutlich die „Philosophischen Briefe" — seines Grundbegriffs für eine Weile müde. Der Übertritt vom Unendlichen zum Endlichen, die Flucht von der „Spekulation" zur „Erfahrung" meldet sich an. Bevor nun der junge Denker — schon diesseits des Einen getreten — sich völlig im Vielen verliert, bevor er sich zur theoretischen Bemeisterung der Endlichkeit, d. h. zur Natur wissenschaft wendet: lenkt er den Blick noch einmal gleichsam nach dem Unendlichen zurück: und an diesem Punkte wird es ihm zum „praktischen Datum", zur religiös-ethischen Idee, die nicht ist, sondern sein soll. Sobald aber Schelling dieses „praktische" Problem aufwirft, scheint sich zwischen ihm und Spinoza — in einer Höhe, zu der jenen „Dogmatizisten" aller Zugang fehlt — ein neuer Streitpunkt zu ergeben: dessen Verständnis jedoch nicht möglich ist, bevor wir nicht Schellings derzeitige Auffassung des Endlichen, Wirklichen charakterisiert haben.

So sehr der Begriff des Absoluten diese Frühzeit beherrscht: so wenig ist doch Schelling geneigt, das Existenzrecht eines — vorjetzt freilich völlig unbekannten — Andern, eines Nicht-Absoluten zu leugnen oder herabzumindern. Wird aber das Absolute durch die positiven Merkmale der Realität und Einheit charakterisiert, so muß dieses Andere, welches nicht das Absolute ist, durch die bezüglichen Opposita, nämlich durch Phänomenalität und Vielheit bestimmbar sein. Es ist das vom identisch-Einen „Sein" wohl zu unterscheidende viel-

---

[1]) Über die Wiederaufnahme dieser Polemik auf erkenntnistheoretischem Boden vgl. S. 58 ff.

geteilte „Dasein“ (I 209 f. 309) des „Objekts“, der „Erscheinung“ (I 318); und wenn dem Absoluten Bestand und Wesen durch den bloßen „Begriff“ verbürgt wird, so stützt sich die Rede vom „Objekt“ — das „sich niemals selbst realisiert“ (I 164) — allein auf „Erfahrung“. Das wenige nun, was 1795 der junge Denker — in „synthetischen“, nicht in „analytischen“ Sätzen — von diesem „Rätsel der Welt“ (I 310) zu berichten weiß, verdient dennoch unter problemgeschichtlichen Gesichtspunkten Beachtung: gerade in dieser ihrer Auffassung des „Endlichen“ bekundet sich deutlich die Signatur der Epoche: ihre Naturlosigkeit. Denn während seit 1797 und ausgesprochener seit 1799 für Schelling eben dadurch eine „Natur“, ein „Universum“ entsteht, daß er mittels einer eigenartigen Methodik das Wirkliche den systematischen Forderungen der Wissenschaft gefügig macht: so zeigt die „Welt“ von 1795 von solcher Umdenkung noch keine Spur; sie wird durchaus positivistisch als nackte Erscheinung, als unübersehbare Vielheit von „Einzelnen“ genommen. Wie aber vom „Einzelnen“ der äußeren Wahrnehmung nur ein Schritt ist zum „Individuellen“ der erlebten Innerlichkeit: so konstituiert sich hier gleichsam als Typus und Schema alles „Objekts“ — wie zeitlebens für Fichte — das endliche „Subjekt“. So bedeuten das Absolute und das Wirkliche — die beiden Pole des Schellingschen Denkens — für diese Frühzeit gewissermaßen zwei Schichten des seelischen Erlebens: das Ewige und das Zeitliche „in uns“, das sich im Hier und Jetzt besondernde empirische Selbst und das stetig mitschwingende Grundgefühl der „Identität“. So viel freilich hat diese frühere, mystisch-ethische mit der späteren, naturphilosophischen Fassung des Endlichkeitsproblems gemein, daß beidemale sich im Endlichen so etwas wie ein „Prozeß“ vollzieht: ein kontinuierliches Sich-Verstärken bezw. Zurücktreten des individuierenden Momentes. Verschiebt sich aber späterhin — nach langem, erst 1801 entschiedenen Schwanken — dieser „Prozeß“ in die unzeitlich-intelligible Sphäre des „Universums“, so wird er 1795 eindeutiger denn jemals als unmittelbar erlebte Geschichte gedacht; seine Träger sind hier nicht etwelche „Kräfte“, „Potenzen“, überhaupt keine Naturfaktoren, sondern ausschließlich die Seele, sei es in ihrer Einzelheit, sei es als Glied einer geschichtlichen Reihe. Indem aber das Subjekt dieser „Geschichte“ — deren Wirklichkeit zu leugnen „Dogmatismus“ wäre (vgl. I 473) — seiner Beziehung auf ein Transsubjektives, Ungeschichtliches, Ewiges stets bewußt bleibt: ergibt sich

— in den „Philosophischen Briefen“ — eine Problemkonstellation, die der Schellingschen „positiven“ Altersphilosophie näher verwandt ist als der naturalistischen Metaphysik der eben folgenden Jahre. Wenn diese den hier sich ergebenden Hiatus durch das vermittelnde Gebilde ihres „allgemeinen Organismus“ verwischt und verschleiert, hat Schelling vor Beginn wie nach Ablauf der naturalistischen Hochflut an dieser Stelle ein zentrales Problem gesehen. Beidemale stehen sich gegenüber ein Absolutes und eine seelich-geschichtliche Wirklichkeit; und beidemale gravitiert das Interesse um die spekulativ-religiöse Grundfrage, wie das lebendige Ringen im Zeitverlauf sich verhalte zu dem Unwandelbaren, das doch der tiefste Grund und das letzte Ziel alles Wandels ist.

Wird nun aber von allerlei Außenwerken, mit denen das in Rede stehende Verhältnis beladen ist, abgesehen, so erweisen sich als die wahren Orientierungspunkte innerhalb dieses Problemkreises die Abkunft des Zeitlichen aus dem Ewigen und seine Heimkunft ins Ewige.

Nichts kennzeichnet die Eigenart des Standpunktes von 1795 besser als die Tatsache, daß Schelling die — von vorn herein falsch formulierte — „alles befassende Frage“ Kants: „Wie kommen wir überhaupt dazu, synthetisch zu urteilen?“ umsetzte in das spekulative „Rätsel“: „wie wir aus dem Absoluten heraus gehen, um uns etwas schlechthin entgegen zu setzen?“ Nicht um das logische Problem handelt es sich ihm, wie ein vom Subjekt verschiedenes Prädikat diesem dennoch koordiniert werden dürfe, sondern um die metaphysische Grundfrage, wie aus dem Einen das Andere werde, „wie das Absolute aus sich selbst herausgehen und eine Welt sich entgegensetzen könne?“ (vgl. I 175; 294; 310). „Das Hauptgeschäft aller Philosophie besteht in Lösung des Problems vom Daseyn der Welt“ (I 313). „Warum gibt es überhaupt ein Gebiet der Erfahrung“ (I 310). So dringend aber diese Frage, so unmöglich scheint ihre Lösung: der junge Denker ist sich bewußt, hier vor dem schlechterdings Unbegreiflichen zu stehen. Mythologie freilich und Religion haben es je und je versucht, „den Übergang vom Absoluten zum Bedingten, vom Unbeschränkten zum Beschränkten möglich zu machen“; manch eine „Fiktion der alten Philosophie“ redet vom Schöpfungswunder oder von der „Verstoßung der Seele aus einem Zustand absoluter Seligkeit“ (I 321). Mit solchen „bloß historischen Erklärungen“ aber, so sehr sie „Achtung verdienen“,[1]) ist nichts gewonnen. Für das wissenschaft-

[1]) Enthalten doch die „Ausdrücke der Schwärmer“ „sehr häufig einen Schatz geahneter und gefühlter Weisheit“ (I 215).

liche Denken ist diese Frage „schlechthin unbeantwortlich“; sie kann „nicht anders als nur so aufgelöst werden, wie Alexander den gordischen Knoten auflöste, d. h. dadurch, dass wir die Frage selbst aufheben“ (I 310 f.). „Es soll keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen geben“ (I 314), hat als grundlegende „Forderung“ aller „kritisch“ besonnenen Wissenschaft zu gelten; zwischen dem Absoluten „Sein“ und dem wirklichen „Dasein“, zwischen dem Ewigen und dem Geschichtlichen ist eine unübersteigliche Scheidewand aufzurichten.

Dieser prinzipielle Dualismus wird nun aber — in „Vom Ich“ — ontologisch fundiert und verfestigt. Soll aus dem Unbedingten, Unendlichen das Bedingte, Endliche schlechterdings unableitbar sein: so muß diesem seinerseits ein autonomes „Etwas“, ein zweites Realprinzip, ein zweites Absolutes zugrunde liegen. In der Tat operiert diese Frühzeit überall mit diesem Zweiten, dem sie die Würde eines in seiner Art Unbedingten, ja, Unendlichen nicht vorenthält, das sie aber im übrigen durch lauter negative Prädikate, als das Nicht-Eine, Nicht-Identische, Nicht-Reale, kurz als „absolutes Nichts“ zu bestimmen bemüht ist. (Vgl. I 186 ff.) Dieses Zweite konstituiert sich so schlechthin und grundlos wie das Erste; dennoch ist es diesem nicht gleichgeordnet; denn sein Sich-Selbst-Setzen ist — da das Negative das Positive doch irgendwie voraussetzt — vielmehr ein Sich-selbst-Entgegensetzen. Ob nun dieses absolut-Negative im „realistischen“ oder im „idealistischen“ Sinne, als „Ding“ (Nicht-Ich) oder als „Ich“, zu fassen sei: das hängt selbstverständlich — da hier eine denknotwendige Proportion besteht — von der vorgängigen Bestimmung des positiv-Absoluten ab. Den Hinweis auf diese genaue Korrelation — die freilich so nichtssagend bleibt wie diese ganze ontologische Streitfrage überhaupt — läßt sich Schelling mehrfach angelegen sein (vgl. I 172, 186, 213, 230); er selber aber bedient sich — der einmal eingenommenen „idealistischen“ Position gemäß — der Fichteschen Ausdrucksweise.

Von Fichte entlehnt ist auch das Verfahren, mittels dessen nun Schelling das absolut-Positive mit dem absolut-Negativen, das Unendliche schlechthin mit dem gleichfalls unendlichen Grund der Endlichkeit zum gemeinschaftlichen Dritten, nämlich zur sinnlich-zeitlichen Wirklichkeit zusammentreten läßt (vgl. I 191). Die beiden Unbedingten können nicht gleichgültig neben einander verharren; ihr „Widerspruch“ bedingt ein „Streben“ von jeder Seite, die andere „ganz aufzuheben“; dieser Antagonismus aber führt zur wechselseitigen „Einschränkung“. „Also wird die un-

endliche Sphäre der Negation, wenn sie in die unendliche Sphäre der Realität gesetzt werden soll, eine endliche Sphäre der Realität, d. h. sie ist notwendig nur als Realität, mit Negation verbunden, in derselben setzbar.“ (I 191.) Diese „beschränkte Realität“ eben, dieses hybride Gebilde aus Sein und Nichts, „ist Wirklichkeit für uns“ (I 324), ist die Welt des endlichen Bewußtseins, die vom Absoluten „nicht der Art, nicht dem Prinzip, sondern nur der Quantität nach (durch ihre Schranken) verschieden ist“ (I 237). Aber der Wechselstreit jener Faktoren setzt sich fort auf diesem Schauplatz des „Wirklichen“, das sich zufolgedessen als „Werdendes“ darstellt; und nicht eher ist der uranfängliche „Widerspruch“ gelöst als mit der schließlichen „Zerstörung der endlichen Sphäre“, mit der Auflösung alles Negativen in die reine Position des All-Einen.

Wenn sich nun jener rätselhafte „Übergang“ vom Absoluten zum Wirklichen nur durch die abenteuerliche Ausbiegung in das „absolute Nichts“ — nicht zwar begreifen, aber umschreiben ließ: so scheint diese inskünftige Wiederaufnahme des Wirklichen ins Absolute nicht mit gleichen Schwierigkeiten verknüpft. Daß das Identisch-Eine gleichsam von sich selber abfalle, ist schlechthin alogisch; daß aber die eingetretene „Beschränkung“ sich rekompensiere, kann zwar in keinem faktischen Zeitpunkt als möglich, muß aber am Ende der Tage als notwendig gedacht werden. Dieses zweite Irrationale läßt sich — anders als das erste — in eine infinitesimale Reihe auflösen; und so gestattet das hiermit gestellte ethisch-eschatologische Problem eine „Beantwortung“ auch auf dem Boden „kritischer“ Wissenschaft. Es ist geradezu — wie vor allem die „Philosophischen Briefe“ ausführen — das Kennzeichen des „Kritizismus“, daß er das Wohin? und Wozu? der Endlichkeit mehr als deren Woher? ins Auge faßt. „Die Philosophie kann zwar vom Unendlichen nicht zum Endlichen, aber umgekehrt vom Endlichen zum Unendlichen übergehen . . . . Damit es keinen Übergang vom Unendlichen zum Endlichen gebe, soll dem Endlichen selbst die Tendenz zum Unendlichen beiwohnen, das ewige Streben, im Unendlichen sich zu verlieren.“ (I 314).

In dieser Beleuchtung nun, als Ziel- und Ruhepunkt eines unendlichen Progresses, wird das Absolute — nachdem die Ontologie damit fertig geworden — für die „Philosophischen Briefe“ noch einmal zum Problem; und in einem neuen Sinne wird sich hier Schelling seines Gegensatzes zum „Dogmatismus“, seiner Zugehörigkeit zum „Kritizismus“ bewußt. Diese ethische Problemstellung selber freilich ist durchaus nicht ausschließendes Eigen-

tum des „Kritizismus"; es gibt auch eine „consequente dogmatistische Moral" (I 299); „die Nothwendigkeit . . . praktisch zu werden, gilt der Vernunft überhaupt, nicht einer bestimmten, in den Fesseln eines einzelnen Systems gefangenen Vernunft" (I 311). Und nicht nur dies: auch den wesentlichen Inhalt haben beide Moralen gemein; da in beiden das All-Eine, das Unendliche den idealen Bezugspunkt bildet, „so geht der Kritizismus so gut wie der Dogmatismus auf Vernichtung" des endlichen Ich (I 327), auf „absolute Identität". Über solche pure Negativität kommt die Ethik von 1795 nicht hinaus; gerade an dieser Stelle tritt die erschreckende Abstraktheit dieses Identisch-Einen offenkundig zu Tage. Scheinbar nur klingt das „moralische Urgesetz" „werde identisch!" (I 199) wie eine Forderung mit positivem Inhalt; die ganze Trostlosigkeit dieses Satzes enthüllt sich sofort, wenn er mit den Worten erläutert wird: „Mithin kann das letzte Ziel alles Strebens auch als Erweiterung der Persönlichkeit zur Unendlichkeit, d. h. als Zernichtung derselben vorgestellt werden" (I 200). Es ist doch bemerkenswert, wie leichthin der junge Denker, der Fanatiker des Unendlichen, dieses reine Nichts zum letzten Strebeziel, zum höchsten Wert erhebt; für das Individuum sogut wie für die gesamte geschichtliche Wirklichkeit. „Der Endzweck der Welt ist ihre Zernichtung, als einer Welt, d. h. als eines Inbegriffs von Endlichkeit" (I 200 f.). Auf diesem Erdenweg wird also nichts erarbeitet und nichts gewonnen; die gesamte Endlichkeit ist, wie es scheint, eine schlechthin wertwidrige Unterbrechung des „absoluten Zustandes" des Absoluten. Aber keinerlei Klage findet sich über die furchtbare Sinnlosigkeit dieses Ablaufs.

Wenn nun gemäß ihrer ganzen Stellung die „Philosophischen Briefe" das wahre Prinzip aller konsequenten „praktischen" so gut wie aller konsequenten „theoretischen" Systeme für identisch erklären müssen: so gewährt gleichwohl eben dieser identische Ausgangspunkt die Möglichkeit des Weiterschritts nach entgegengesetzten Richtungen. Das ethisch-eschatologische Prinzip selber, das Unendlich-Eine, ist Ein- und Dasselbe, in welchen Zusammenhängen es immer erscheint; einer — a priori konstruierbaren — zwiefachen Beurteilung aber unterliegt der Weg vom Vielen zum Einen, die Heilsordnung gleichsam nach welcher sich in nie erschöpftem Prozeß das Endliche zum Unendlichen läutern muß. „Nur dadurch, daß wir aus dem Absoluten heraustreten, entsteht . . . . der Streit der Philosophen" (I 293); nur in Hinsicht der ethischen

Beurteilung des endlichen „Daseins“ besteht der Satz zu Recht, daß es „zwei sich geradezu entgegengesetzte Systeme geben muß“ (I 306). Indem hier Schelling auf seine vorhin entwickelte Grundanschauung zurückgreift, wonach die „beschränkte Realität“ des endlichen Bewußtseins in einer „Synthesis“ zweier Faktoren, in dem Wechselstreit von Sein und Nichts (Ich und Nicht-Ich) ihr Bestehen hat: vertieft sich diese ontologische zur kulturphilosophischen Dualität. Jetzt erst gewinnen jene viel gebrauchten Bezeichnungen „Ich“ und „Ding“, „Subjekt“ und „Objekt“ einen einigermaßen faßbaren, nämlich einen ethischen Sinn; die erlebte Wirklichkeit erscheint nun gewissermaßen unter zwei Wertzentren aufgeteilt, die vom wertenden Bewußtsein als das Eigene und das Fremde, als unmittelbares und als mittelbares Geltungsbereich seines Wollens und Wirkens, d. h. eben als Ich und Nicht-Ich unterschieden werden. Die Diskrepanz eben zwischen diesen beiden wertpsychologischen Sphären, zwischen der inneren „Freiheit“ und der äußeren „Notwendigkeit“, bedingt für die Seele das Gefühl des Endlichseins und damit der bewußten Individualität. Diese „Endlichkeit“ aber — so argumentiert Schelling — ist überwindbar nicht nur durch Ertötung des „Selbst“, sondern auch durch Überwindung des „Nicht-Selbst“, nicht nur durch fortgesetzte „Passivität“, sondern auch durch fortgesetzte „Aktivität“ des Wollens. Denn das Unendliche, das Identisch-Eine ist nicht nur realisierbar durch die schwachmütigen Vorschriften der „schwärmerischen Philosophie“ des „Dogmatismus“, nicht nur durch „Rückkehr in die Gottheit, die Urquelle aller Existenz, Vereinigung mit dem Absoluten, Vernichtung seiner selbst“ (I 317): dasselbe Ziel ist — so paradox es klingt — auch erreichbar durch die Maßnahmen des „Kritizismus“, durch kraftvolle Behauptung und Ausweitung der eigenen „Persönlichkeit“. Denn „der höchste Moment des Seyns“ ist wiederum „Übergang zum Nichtseyn“ (I 324); das Alles und das Nichts sind dasselbe; der ins Universale gesteigerte Übermensch, der alles weiß und hat, steht dem Transsubjektiven so nahe wie der wissen- und wunschlos dahindämmernde Asket. So verwerten die „Philosophischen Briefe“ gerade ihre Einsicht von der schlechthinigen Dasselbigkeit des Einen gültigen Moralprinzips zur Konstitution zweier durchaus heterogener Moralen: deren keine theoretisch beweisbar oder widerlegbar ist. „Nicht anders als nur praktisch“ kann der Mensch sich von der Wahrheit eines dieser Systeme überzeugen, „d. h. dadurch, dass er eins von beiden in sich selbst realisiert“ (I 306). Der junge Schelling aber bekennt sich — bei tiefstem Ver-

ständnis für jene „dogmatische“ „Liebe des Unendlichen“ (I 316)[1]), die wiederum Spinoza verkörpern soll — gleichwohl „praktisch“ zur „kritischen“ Moral Fichtes, die keine höhere Forderung kennt als das „Sey!“ (I 325).

Die systematische Bedeutung dieser ethischen Antinomie scheint nicht ganz auf der Oberfläche zu liegen. Offensichtlich handelt es sich doch nicht nur um die Konfrontierung zweier Grundtypen alles ethischen Verhaltens, Selbsthingabe und Selbstbehauptung; klärlich ist es vielmehr gegenüber einer von Grund aus unethischen Mystik um das Recht der Ethik als solcher zu tun. Dieser aber liegt nicht nur daran, daß das Unendliche sei, sondern auch vor allem, daß es „durch uns“ zum Sein gelange; der Weg gilt ihr in Wahrheit höher als das Ziel; nicht sowohl erträumte Grenzenlosigkeit, als vielmehr der immer rege, nie beruhigte Wille zum Grenzenlosen rückt ihr in den Blickpunkt des Wertinteresses. Aufs klarste kommt diese Auffassung in der anscheinend wenig konsequenten Forderung zum Ausdruck, „daß der Kritizismus, um sich vom Dogmatismus zu unterscheiden, mit ihm nicht bis zur Erreichung des letzten Ziels fortschreiten müsse.“ Er muß vielmehr dieses „letzte Ziel nur als Gegenstand einer unendlichen Aufgabe betrachten; er wird selbst notwendig zum Dogmatismus, sobald er das letzte Ziel als realisiert (in einem Objekt) oder als realisirbar (in irgend einem einzelnen Zeitpunkte) aufstellt“ (I 331; vgl. I 335.). Mit dieser Verschiebung aber des Schwerpunktes vom Ewigen ins Geschichtliche, vom Sein ins Sollen ist die vorhin beklagte Negativität wenigstens in praxi unschädlich, ist Kultur und Kulturphilosophie allererst möglich gemacht.

Allein hier scheint sich noch ein tieferes Motiv zu bergen. Indem Schelling das Absolute aus einem „Objekt des Wissens“ zu einem „Objekt der Freiheit“ (I 331) machen will, wendet er sich nicht nur gegen jede „schwärmerische“ Wesenschauung, sondern gegen den Dogmatismus des Unendlichen überhaupt. Die Hinausschiebung des All-Einen aus der mystischen Gegenwart in den ethischen Prozeß repräsentiert die Ersetzung des substantiellen durch den funktionellen Unendlichkeitsbegriff. In keinem andern Sinn soll — „für uns“ — von einer „Identität“ die Rede sein, denn in dem einer Continuität, einer über alles angebbare Maß erstreckten Reihung und Breitung von „Einzelnen“; statt — wie Spinozistischer Akosmismus

---

[1]) Die Schrift ist reich an feinsinnigen Beiträgen zur Psychologie der Mystik.

will — das Endliche selber im Unendlichen aufgehen und verschwinden zu lassen, hat eben das Unendliche als das Ergebnis und Erzeugnis des Endlichen zu gelten.[1]) Wir selber — als endliche Wesen — schaffen und bauen am Unendlichen, dessen Sein nur als stetiges Werden denkbar ist. Diese in Wahrheit „kritische“ Stimmung bekundet sich vor allem in der Polemik gegen den dogmatischen Gottesbegriff: als welche neben der Zurückweisung des mystischen Quintismus das Hauptthema der „Philosophischen Briefe“ ausmacht.[2]) Nennen wir das Unendliche Gott: so ist und bleibt dieser „Gott“ eine „bloße“ „Idee“,[3]) ein „Etwas“, „das wir nur ins Unendliche fort zu realisieren streben können“ (I 210); „nicht ein Objekt eines Fürwahrhaltens, sondern bloß ein Objekt des Handelns“ (I 288). Wem solcher Gottesbegriff zu ärmlich scheint, der setze an Stelle Gottes den „moralischen Fortschritt“, die „Unsterblichkeit“. Nichts anderes behauptet der „Kritizismus“ als die „völlige Analogie“ (I 333) dieser berühmten „beiden praktischen Postulate“ Kants und der Kantisierenden Theologen; „Unsterblichkeit“ aber gilt ihm als die adäquatere Bezeichnung des unendlichen Wesens; und sei's drum — so mag er gerne „Atheismus“ gescholten sein (vgl. I 350). So tiefgreifend freilich beeinflußt dieser ethisierende Kritizismus das Schellingsche Denken nicht, daß es ihm gelingen könnte, den soeben erst fest begründeten ontologischen Dogmatismus ganz zu verdrängen. Diese Gottheit, gegen deren substantielle Wesenheit er sich hier so entschieden wehrt, der immer nur ein Sollen, niemals ein vollendetes Sein zukommen darf: sie ist doch identisch (vgl. I 210) mit dem „Urgrund aller Realität“, mit dem „absoluten Ich“. So sehr der junge Autor diejenigen bekämpft, welche die Kantische Zersetzung des Gottesbegriffs nur als subjektive Selbstbescheidung, als ein Zugeständnis unserer „Vernunftschwäche“ auffassen möchten, so subjektiv ist im Grunde sein eigener Progressismus gemeint. Er leugnet das „gute“ Unendliche, das echte Absolute nicht; er stellt es nur einstweilen zurück, um die Hände frei zu bekommen für die empirische Erkundung des im Endlichen sich vollziehenden „Prozesses“.

---

[1]) Vgl. II 519. „Es liegt in den Tiefen des menschlichen Geistes der Grund, warum alles Unendliche, da eine absolute Unendlichkeit in uns und außer uns nie wirklich seyn kann, als eine empirische Unendlichkeit, als Unendlichkeit in der Zeit konstruiert werden muß“ (1798).

[2]) Hier kommt freilich vor allem Sch.s Abneigung gegen das Prädikat der „Weisheit“ in Betracht. Vgl. S. 27.

[3]) Über „Gott“ als „Idee“ vgl. I 200f., 210, 216, 288, 333, 350, 452.

Methodisch und sachlich ist den „Philosophischen Briefen“ das Gepräge des Übergangs kenntlich aufgedrückt. Nicht mehr befriedigt von Spinozistischer Scholastik, noch unbekannt mit der Theorie und Praxis des Naturerkennens, verzweifelt hier Schelling geradezu an der Möglichkeit von Wissen und Wissenschaft. Während „Vom Ich“ seinen Gegenstand mit aller schulgerechten Strenge zu fundiren und zu definieren bemüht war, schlägt in diesen „Briefen“ Schelling einen popularisierenden, und geradezu einen pragmatistischen, skeptischen Ton an.[1]) In der gesamten Entwicklung Schellings steht eine solche Geringschätzung letztgültiger Wahrheiten einzig da. „Liebe zur Weisheit“, „fortschreitendes Wissen“ (I 307) gilt hier mehr als eine vornehm tuende „allgemeingültige Philosophie“ (vgl. I 243). „Nichts empört den philosophischen Kopf mehr, als wenn er hört, daß von nun an alle Philosophie in den Fesseln eines einzelnen Systems gefangen liegen soll“. (I 306; vgl. auch I 304; II 11). Jegliches Theorem — das ist hier die Meinung (I 311 ff.) — ist nur ein „Vorurteil“, eine „Prolepsis“, eine „Anticipation der praktischen Entscheidung“; im Werte der Leistung erst bewährt sich der Wert des „Systems“. Dem entspricht es, wenn hier eine Art kritischer Dialektik getrieben wird; „solange noch endliche Wesen existieren“, muß sich ihre theoretische und praktische Vernunft in unaufgelösten Antinomien bewegen; das „Unbedingte“ selber aber, das Eine Wahre, die concidentia oppositorum, bleibt als Endziel eines progressus infinitus für die endliche Fassungskraft transzendent. (Vgl. vor allem den „Neunten Brief“, I 326 ff.). Hier allerdings entwickelt Schelling die typischen Züge jenes „sich im Endlichen herumtreibenden Denkens“, das Hegel mit Vorliebe an Kant und Fichte gebrandmarkt hat. Es gibt hier nur ausschließende, unversöhnliche Extreme; ein unerbittliches Entweder — Oder; die Möglichkeit einer harmonischen Synthese von „objektiver Welt“ und „subjektiver Persönlichkeit“ liegt noch außerhalb des Schellingschen Gesichtskreises. In dieser Hinsicht charakterisiert es die „Briefe“, daß sie — die doch erstmals mehrfach an ästhetische Fragen rühren[2]) — die werttheoretische Mittler-

---

[1]) Gegen die eigene frühere Argumentation: „Nicht um ein solches Kunststück ist es zu tun, da man am Ende nur das wiederfindet, was man anfangs — schlau genug — zum Finden zubereitet hatte“ (I 312).

[2]) Mystik und Ethik sollen sich verhalten wie das Schöne zum Erhabenen (vgl. I 284). — I 318: Auch wird eine vollendete Ästhetik (das Wort im alten Sinn genommen) empirische Handlungen aufstellen, die nur als Nachahmungen jener intellektualen Handlung erklärbar sind und schlechterdings nicht begreiflich wären, hätten wir nicht — um in Platons Sprache mich auszudrücken — irgend einmal in der intellek-

rolle nicht gewahren, die doch schon Kant der Kunst zugewiesen hatte. Hier hätten sich die antinomischen Gegensätze dieser Kulturphilosophie zu einer höheren Einheit vereinen lassen; das Mystische und das Ethische wären im Ästhetischen aufgegangen, als welches die ruhige Hingegebenheit des Zustands mit der zielstrebigen „Selbstmacht" der Leistung verknüpft.

„Wir wollen froh seyn" — mit diesem Stoßseufzer verabschiedet sich Schelling von den spekulativen Gedankengängen der Tübinger Zeit — „wenn wir überzeugt seyn können, bis zum letzten grossen Problem, zu dem alle Philosophie vordringen kann, vorgerückt zu seyn. Unser Geist fühlt sich freier, indem er aus dem Zustande der Spekulation zum Genuss und zur Erforschung der Natur zurückkehrt. . . . . Die Ideen, zu denen sich unsere Spekulation erhoben hat . . . . befreien uns, indem sie . . . zu Gegenständen der Erfahrung werden, auf immer von dem mühsamen Geschäfte, uns ihrer Realität auf dem Wege der Spekulation, a priori, zu versichern" (I 341).

---

tualen Welt ihr Vorbild angeschaut". Auch hier also ist schon „die ästhetische Anschauung" „die objektiv gewordene intellektuelle" (III 625).

Zweite Epoche.

Hauptschriften: „Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur“, zuerst veröffentlicht 1797 im „Philosophischen Journal“, später als „Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre“ in die „Philosophischen Schriften“ aufgenommen.
„Ideen zu einer Philosophie der Natur“, 1797.
„Von der Weltseele“, 1798.

Wir haben den kurzen, aber inhaltreichen Verlauf der spekulativen Frühzeit unseres Denkers rasch durchmessen. Nachdem er bald genug erkannt, daß über das Absolute selber nicht zu streiten, daß erst „im Gebiet des Bedingten“ das „philosophische Problem“ beginnt (vgl. I 308 f.): bejaht er das Endliche, „tritt“ bewußtermaßen „aus dem Absoluten heraus“, und mit der gleichen Leidenschaft, mit der er noch eben das Unendlich-Eine umfaßte, spürt er nun den vielverschlungenen „Wendungen und Krümmungen“ des Unendlich-Vielen nach. Aus der Ewigkeit ursprünglichen Erlebens verstößt er sich in den Zeitverlauf „fortschreitenden Wissens“, erkenntnistheoretischer und naturwissenschaftlicher Forschung; den Frieden des Besitzes gibt er für das harte Ringen des Erwerbens hin: er macht sich auf, das „Rätsel der Welt“ zu lösen. Freilich sind mit diesem Übertritt von der „Spekulation“ zur „Erfahrung“ keineswegs die spekulativen Erkenntnisse von 1795 außer Kraft gesetzt; wir haben hier nicht zwei verschiedene Philosophien vor uns, sondern zwei integrante Hälften Einer und derselben Philosophie. Das Absolute im Sinne der ersten Epoche, das Eine Identische bleibt auch in diesen Tagen des Kritizismus der stets vorausgesetzte — wenngleich kaum jemals bestimmt aufgewiesene — Hintergrund aller Forschungen und Theorien.

Wenn somit bereits die „Philosophischen Briefe“ in der Überführung dieses Absoluten aus einer spekulativen Realität in eine ethische Idee den Kerngehalt des „Kritizismus“ erblickt hatten: so zieht doch erst 1797 der junge Denker aus diesem Ergebnis ernsthaft die Konsequenz. Mit einer wahren Erbitterung verfolgt er nun alle „spekulativen“ [1]) Versuche, zum Unendlichen, Übersinnlichen — das gleichwohl als Realgrund der Sinnenwelt anerkannt bleibt (vgl. I 406) — in „theoretische“ Beziehung zu treten; Philosophie in diesem dogmatischen Sinne ist eine „Disziplin der verirrten Vernunft“ (II 14) und ihre Geschichte ist „beschlossen“ (I 462). „Auf Entdeckungen in übernatürlichen Regionen (dem alten Lande des Scheins) hat die Vernunft selbst feierlich Verzicht getan“ (I 346). Soll es dennoch eine Lehre vom All-Einen geben, so kann das nur die „praktische Philosophie“ sein; nur „unsere moralische Natur“ ist es, die uns „über die Erscheinungswelt erhebt“, „und Gesetze, die im Reich der Ideen von konstitutivem Gebrauch sind, werden eben damit praktische Gesetze. Was also bisher in der theoretischen Philosophie Metaphysisches war, bleibt künftig einzig und allein der praktischen überlassen“ (II 3; vgl. I 465). Aber auch dieses ethische Absolute hat nun für Schelling kein Interesse mehr; ihn drängt es zurück zur Theorie — aber zur Theorie der „wirklichen Welt“ (I 464).

Vom Endlichen, W i r k l i c h e n war schon in den Schriften von 1795 vielfach die Rede gewesen; allein so „rätselhaft“ damals diese Welt des Nicht-Absoluten erschien, zum P r o b l e m war sie jener spekulativen Frühzeit nicht geworden. Jenes Endliche von 1795 bedeutete die S e e l e: aber die Seele nicht als Objekt wissenschaftlicher Psychologie oder gar Erkenntnistheorie, sondern vielmehr als Subjekt intuitiv erlebten und nacherlebten Wollens und Wertens. Unter wesentlich anderen Gesichtspunkten tritt die neue Epoche an das „Wirkliche“ heran: ihr wird es zum Schauplatz einer Gesetze suchenden Wissenschaft, einer psychologisierenden Erkenntnistheorie und einer hierauf gegründeten induktiven Naturwissenschaft. Wurde unter „E r f a h r u n g“ 1795 noch das unmittelbare Bewußtsein der Seele von sich selbst verstanden: [1]) so wird eben

[1]) Ergötzlich zu sehen, wie spätere Auflagen um die bezüglichen Kraftstellen von 1797 herumzukommen suchen; meist setzen sie für „Spekulation“ — deren Gegensatz „Erfahrung“ — den späteren Terminus „Reflexion“ — deren Gegensatz „Vernunft“, und gerade „spekulative Vernunft“.

[2]) Vgl. I 318: „Von unmittelbaren Erfahrungen muß alles unser Wissen ausgehen.“

diese „Erfahrung“ 1797 zur ernsthaften Aufgabe, zu deren Lösung sich — im Kantischen Sinne — empirische Forschung und transzendentale Besinnung, „Philosophie“ und „Physik“ vereinigen muß. „Was für die theoretische Philosophie übrig bleibt, sind allein die allgemeinen Prinzipien einer möglichen Erfahrung, und anstatt eine Wissenschaft zu seyn, die auf Physik folgt (Metaphysik), wird sie künftig eine Wissenschaft seyn, die der Physik vorangeht“ (II 3). So ist es hier, daß für Schelling mit dem Problem der Wirklichkeit zugleich das Problem der Wissenschaft brennend wird, der er 1795 — trotz aller Scholastik in der Schrift „Vom Ich“ — im Innersten fern gestanden hatte. Nur auf Grund dieses engen historischen und sachlichen Zusammenhanges — den die herkömmliche Philosophiegeschichte zu zerreißen liebt — läßt sich die von Schelling 1797/98 eingenommene „kritische“ Position in ihrer Eigenart erfassen und verstehen.

Hatten somit die „Philosophischen Briefe“ Schellings tiefes Verständnis für die ethische Seite des Kritizismus bekundet, so wurde er — wenn überhaupt jemals — 1797/98 ein Schüler der kritischen Erkenntnistheorie. Zum ersten und einzigen Male befinden wir uns hier in der Lage, in Schelling so etwas wie einen Kantianer begrüßen zu können; zufolge einer Art von Selbstbeschränkung ist es diesem geborenen Metaphysiker hier gelungen, sein Auge vorübergehend im Sinne des Meisters einzustellen. Der junge Denker war sich ersichtlich klar darüber, daß er aus der mystischen Versenktheit in die „Identität“ nicht anderes als durch Erfahrung und Erfahrungskritik dahinaus werde gelangen können, wohin er von Anfang an wollte, zur „Totalität“ einer rationalen Weltkonstruktion. Zweifellos hat er in den Jahren dieser transzendentalen Selbstbesinnung — bei allem Wirrwarr und Ungeschick der Darstellung — den tieferen Sinn des Kantischen Unternehmens erfaßt, die Wissenschaft von den Irrwegen des metaphysischen Akosmismus und des impressionistischen Relativismus in gleicher Weise frei zu halten, die immanente Objektivität einer wissenschaftlich gereinigten „Erfahrung“ zu konstituieren. Als transzendental fundierten Positivismus glaubten wir im „Allgemeinen Teile“ diese Phase bezeichnen zu sollen;[1]) ihre genauere Kennzeichnung ist die Aufgabe des gegenwärtigen Abschnitts. Den Mittelpunkt dieser

---

[1]) Schelling selber bezeichnet — schon 1795 — die kritische Position als Korrelation von „transzendentalem Idealismus“ und „empirischem Realismus“; vgl. I 211 ff., 302, 330, 378.

Position bildet die Anerkennung, ja, die leidenschaftliche Verteidigung der empirischen Gegebenheit, der „Sinnenwelt“; ein Realismus, der ergänzt wird durch die entschiedene Ablehnung jeglicher Zweiweltentheorie, jeglicher transzendenter Hintergründe; der aber weiterhin ergänzt wird durch die Forderung methodischer Ableitung der empirischen Daten aus dem „allein verständlichen“ „Ich“. Nicht als ob nicht schon in den Schriften von 1795 sich jeder einzelne dieser Punkte durch gelegentliche Zeugnisse belegen ließe: aber 1797 erst entfaltet sich die positivistische Stimmung zur kritisch-positivistischen Wissenschaft. Hier zum ersten und einzigen Male gewinnt Schelling die Kantische Achtung vor dem, was aus den Sinnen stammt, vor der Objektivität der „sinnlichen Anschauung“, auf deren Grunde sich alle rechte Wissenschaft erbaut. Hier allein ist es ihm Ernst mit der Abweisung „transzendenter Hypothesen“; und wenn er unter diesem Titel vor allem naturalistische Phantastereien verwirft, so hütet er sich doch nicht minder vom „Ich“ her ein „hyperphysisches“ Element in die Geschlossenheit der „Erfahrung“ hereinzutragen. Freilich macht er so gut wie gegen den metaphysischen hier gerade auch gegen den empiristischen „Dogmatismus“ Front: aber die überempirischen Prinzipien, die eben dieser kritische Positivismus „aller Naturwissenschaft voranzuschicken“ (II 195) sich gedrängt fühlt, tragen ein erfreuliches Gepräge Kantischer „Subjektivität“. An dieser einzigen Stelle ist Schellings Erkenntnisprinzip nicht die metaphysizierende — erst 1801 als solche benannte — „Vernunft“, deren intellektuale Sehkraft das „Innere“ der Dinge erspäht, sondern der kritische „Verstand“, der — sich selber seines Tuns bewußt — das „Gewühl“ des sinnlichen Materials methodisch zur „Natur“ gestaltet. Das beste Dokument für diesen transzendental fundierten Positivismus von 1797/98 ist allerdings nicht die in Fichtescher Weise sonderbar metaphysierende Psychologie der „Allgemeinen Übersicht“, sondern der kritische Gehalt der gleichzeitigen naturphilosophischen Schriften. Die „Einleitung“ und das „Zweite Buch“ der „Ideen“ sind unter diesem Gesichtspunkt geradezu als das Wertvollste zu betrachten, was der Naturphilosoph Schelling geleistet hat, und verdienen keinesfalls die seitdem darüber gebreitete Vergessenheit.

Um aber dieses kritische Intermezzo charakterisieren zu können, bedürfen wir zunächst der Orientierung über einen Begriff, der ebensogut als das Fundament, wie als ein Außenwerk der kritischen Position gelten könnte: der Orientierung über den Ichbegriff. Nur dadurch, daß

hier aufs neue der „Geist“ als das An-sich der Dinge anerkannt wird, gewinnt Schelling den metaphysischen Boden für eine metaphysikfreie „Konstruktion der Materie“; aber nur in wesentlich veränderter Gestalt fügt sich das „Ich“, das vormals das „Absolute“ bedeutete, der veränderten Situation. Gerade dieser Wandel wirft auf das Verständnis der beiden Epochen das hellste Licht; es zeigt sich, wie hier erst Schelling in Wahrheit die Substanz zum Subjekt verlebendigte, wie aber mit dieser Subjektivierung die einzigartige systematische Stellung des „Ich“ für immer verloren ging. Als Schelling 1795 sein Interesse ausschließlich auf das „absolute Ich“ des „Ersten Grundsatzes“, auf das „regulative Prinzip“ der W. L., konzentrierte, faßte er es — unter Vernachlässigung des „idealen“, transzendental-psychologischen Momentes — in einseitigem Ontologismus lediglich als das Unendlich-Eine, als „reine Identität“. Indem er 1797 mit gleicher Einseitigkeit auf das „intelligente Ich“, d. h. auf die erkenntnistheoretische Seite der W. L. reflektiert, verschwindet ihm jenes „Unendliche“ völlig hinter dem „Idealen“: dergestalt, daß jetzt nur noch die funktionelle „Organisation“, die „Natur“ des endlichen Geistes für ihn in Rede steht.[1]) So scheint hier die „Idealität“ des Wirklichen aufs neue und tiefer als vorher begründet zu sein; aber die wesentliche Leistung dieses „Subjekts“ erschöpft sich darin, mittels seiner synthetischen Funktionen — als „Anschauung“ und als „Verstand“ — das „Reale im Raume“, das „Objekt“ zu konstituieren. Aus dem „Unbedingten“ von 1795 ist 1797 ein abstraktes Gebilde, ein Komplex der Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung geworden.

Wie nun aber bei Schelling Erkenntnistheorie und Metaphysik stets aufs innigste verwoben sind, so hat auch die Ichlehre von 1797/98 eine dem Kritizismus abgekehrte rein metaphysische Seite, der aber für Schellings augenblickliche Absichten nur peripherische Bedeutung zukommt. Über Fichte hinaus greift hier der angehende Naturphilosoph auf Leibniz[2]) zurück, der — 1795 noch gröblich verkannt[3]) — nunmehr an die damals von Spinoza einge-

[1]) Besonders wichtig wurde hier für Schelling der „Grundriß des Eigentümlichen“ von 1795.

[2]) Schelling lernte Leibniz wie Spinoza durch Vermittlung Jacobis kennen. Ob er von Leibniz selber damals überhaupt etwas gelesen hat, scheint sehr zweifelhaft; nur einmal (II 21) zitiert er „Leibnitii Princip. Philosoph.“ (die Monadologie). Ganz besonders leibnizisierend ist die „Einleitung“ der „Ideen“. Vgl. auch III 453: „Der Leibnizische Idealismus . . . der gehörig verstanden, vom transzendentalen in der Tat nicht verschieden ist.“

[3]) Schelling kennt ihn damals nur als „konsequenten Dogmatiker“,

nommene Stelle tritt. „Unter allen bisherigen Systemen" — so lesen wir jetzt (II 35 ff.) — sind diese beiden, „das Spinozische und Leibnizische", die einzig diskutablen; aber Leibniz ist reicher als Spinoza, denn ihm ist die „Substanz" zugleich „Individualität". Jenes 1795 so inbrünstig mit Spinoza umfaßte All-Eine verblaßt nun vor der lebendigen Fülle der Leibnizischen Monadenwelt; das Absolute, aus seiner starren Ruhe herausgegangen, zersplittert sich in eine Vielzahl wollender und fühlender Lebenszentren. Hier zuerst beginnt das vitalistische Problem in Schellings Gesichtskreis zu treten. In jedem — menschlichen und untermenschlichen — „Organismus" lebt ein „Geist" (II 50); eine „Stufenfolge des Lebens" (II 46) vom „Moosgeflechte" bis zur „veredelten Gestalt" (I 387) durchflutet das All; und was die Wissenschaft als „Materie" konstruiert, ist — „an sich" — nichts weiter als der gemeinschaftliche äußere Reflex dieses wahrhaft realen monadischen Reiches. Erst in diesem vitalistischen Realismus findet der kritische Idealismus — der als solcher auch „kritischer Materialismus" heißen kann — seinen tiefsten Ankergrund und seinen festesten Halt.

In einem „Unendlichen" ruht auch diese „Individualität"; aber nach ursprünglichen Gesetzen ihrer „Natur" ist in unlöslicher Synthesis diesem Unendlichen das Endliche verknüpft (I 367); so ist sie nicht „Identität" sondern „Duplizität", nicht das „Unwandelbare", sondern das rastlos sich Wandelnde, nicht starre Ruhe, sondern treibender „Wille" und „Tätigkeit". In ihrem Wesen spiegelt sich das Wesen aller Endlichkeit, die immer wird und nie ist. Am tiefsten fassen wir sie im Willen. „Der Geist ist nur dadurch, dass er will" (I 395); und dieser „Wille" ist „das einzige Unbegreifliche, Unauflösliche — seiner Natur nach Grundloseste, Unbeweisbarste, eben deswegen aber Unmittelbarste und Evidenteste" in uns (I 400). Wo aber Wollen ist, ist Widerstand, und daher „absolute Vereinigung von Tätigkeit und Leiden Charakter der individuellen Natur" (I 369). „Im Begriff der Individualität allein ist ursprünglich vereinigt, was alle übrige Philosophie trennt, das Positive und das Negative, das Tätige und Leidende unserer Natur" (II 37). Als Grund des „Leidens" freilich ergibt sich bei genauerer Analyse selber ein „Tun", eine „Tendenz" in der „Seele" selbst: „Wir werden also behaupten müssen, vermöge jener

---

der „vom Gattungsbegriffe des Dings überhaupt ausgegangen seyn soll" (I 185).

ursprünglichen Tätigkeit sey der Geist continuierlich bestrebt, das Unendliche zu erfüllen, vermöge der entgegengesetzten Tätigkeit, sich in diesem Bestreben selbst anzuschauen" (I 382). Aus diesem Wechselstreite aber begreift sich die ganze Fülle der Bewußtseinsgestalten, die gesamte „Organisation" des Geistes, deren teleologischer Gipfelpunkt das „Selbstbewusstseyn" ist.

Dem „Geist" aber scheint eine „Materie" gegenüberzustehen; ganz populär-Leibnizisch gelten bisweilen beide Seiten als unbegreiflich getrennte Sphären, zwischen welchen jede reale Kausalbeziehung ausgeschlossen ist.[1] „Was ist wohl das gemeinschaftliche Medium, in welchem so wie Körper und Körper im Raume, der Geist und das Objekt zusammentreffen?" (I 378). „Das Ich ist eine ganz in sich beschlossene Welt, eine Monade, die nicht aus sich heraus, in die aber auch nichts von aussen herein kommen kann" (III 381).[2] „Denn das Gesetz der Kausalität gilt nur zwischen gleichartigen Dingen (Dingen derselben Welt), und reicht nicht aus einer Welt in die andere" (III 407). Diese reale Getrenntheit aber hat ihren Grund in einer metaphysischen Diversität der Seinsform. „Alles, was ist (im eigentlichen Sinne des Wortes ist), ist nur durch die Richtung auf sich selbst", also kraft seiner „Individualität"; vom „toten Objekt" kann nicht gesagt werden, daß es „ist", sondern nur, daß es „da ist" (I 369); es ist bloße „Erscheinung"[3] (I 358). Wäre die Materie „etwas an sich selbst, so müsste sie auch etwas für sich selbst seyn" (I 373). Die hier statuierte Beziehungslosigkeit aber zwischen „Geist" und „Materie" wandelt sich alsbald zur innigsten Beziehung, zur notwendigen Parallelität und wesenhaften „Identität" (II 56).[4] Die „Individualität" erscheint sich selber; der Geist ist „ein Wesen, das seinen Handlungen selbst eine äussere Sphäre gibt, das sich selbst erscheint, für sich selbst und durch sich selbst empirisch wird" (I 397). „Die Materie ist nichts anderes als der Geist im Gleichgewicht seiner Tätigkeiten angeschaut" (I 380). Denn „darin liegt

---

[1]) Psychophysische Kausalität hat Sch. niemals zugegeben.

[2]) Die Position von 1797 darf — mit Vorsicht! — bisweilen aus dem „System des transz. Idealismus" erläutert werden.

[3]) Wenn 1795 dieses Verhältnis von „Ist" und „Erscheint" zwischen dem Unendlichen und Endlichen bestand (vgl. I 318), wird es 1797 zwischen Geist und Materie statuiert. — Trotzdem wird II 500 eine „unendliche Stufenfolge" zwischen „Erscheinung" und „Individualität" behauptet!

[4]) „Identität" bedeutet hier ausnahmsweise Verknüpfungseinheit, „Indifferenz". Vgl. S. 9.

das Wesen der geistigen Natur, dass in ihrem Selbstbewusstseyn ein ursprünglicher Streit ist, aus dem eine wirkliche Welt ausser ihr in der Anschauung (eine Schöpfung aus Nichts) hervorgeht“ (I 358). Als Typus aber dieser Einheit von „Ich“ und „Welt“, von „Geist“ und „Materie“, worinnen sich erst die „Individualität“ vollendet, somit als sinnenfälliges Wahrzeichen des „transzendentalen Idealismus“, gilt für Schelling — der hier gerade seinen Leibniz am tiefsten erfaßt — der psychophysische „Organismus“ (vgl. II 40 ff.), dessen Problem ihn 1797/99 aufs tiefste in Anspruch nahm.[1])

Allein dieser — auf Leibniz wie Fichte fußende — Spiritualismus gewinnt doch 1797 nicht sowohl um seiner selbst willen, denn als Vehikel der Erkenntnistheorie für Schelling Bedeutung: ist die „Materie“ nichts anderes denn das „Andere“ des „Geistes“, so muß es auch möglich sein, ihre kategorialen Grundbestimmungen aus den „subjektiven Vermögen“ „unserer gemeinschaftlichen Natur“ (II 38) abzuleiten. Das auf solcher Psycho-Metaphysik basierende Erkenntnissystem hat Schelling niemals kunstgerecht durchgeführt; er überläßt dem Leser die Mühe, sich dasselbe aus den verstreuten Bruchstücken der „Allgemeinen Übersicht“ und der naturwissenschaftlichen Schriften von 1797/98 selber zusammensetzen. Diese verworrene Fülle bedarf aber, soll der augenblickliche Standpunkt nicht in ganz falschem Lichte erscheinen, sorgfältiger Sichtung. Schelling selber — das erhellt alsbald — kehrt in seinen theoretischen Äußerungen 1797 die positivistische Seite seines Kritizismus auffallend hervor; niemals hat er die „Anschauung“ — und zwar die „sinnliche“ — überschwänglicher gepriesen, niemals hat er den „Begriff“ erbarmungsloser herabgesetzt. „Anschauung“, Anerkennung des Gegebenen, Verzicht auf jede „selbstbeliebige“ Bearbeitung erscheint hier als Grundcharakter des erkenntnistheoretischen Subjekts; Wirklichkeit will Schelling, nicht Wissenschaft. Bei näherem Zusehen aber erweist sich das „Ich“ nicht nur als „Anschauung“, sondern auch als „Verstand“; um das Wirkliche im Sinne der Wissenschaft zu konstituieren, wird nicht nur der Aufweis des Mannigfaltigen, sondern auch dessen methodische Vereinheitlichung, und das heißt dessen „Erklärung“, erfordert. Damit aber gewinnt das rationalistische Erkenntnismoment, der „Begriff“ — allen Anfeindungen zum Trotze

---

[1]) Schellings Philosophie des Organischen behandeln wir erst im Zusammenhang der „dritten Epoche“, da erst 1799 die Kategorie des Organischen für das ganze Weltbild bestimmend wird.

— sein wohl begründetes Bürgerrecht; erst auf Grund einer systematischen Ordnung, die nicht unmittelbar aus dem sinnlichen Material abgelesen werden kann, gestaltet sich „Anschauung“ zur „Erfahrung“. Mit dem „faktischen“ muß sich ein „genetisches“ Element vereinen; dadurch eben unterscheidet sich Wissenschaft von der gemeinen Betrachtung der Dinge, daß sie „der Identität ihres Objekts unerachtet“ doch dasselbe — wie sich Schelling nicht ohne metaphysische Zweideutigkeit ausdrückt — nicht sowohl „in seinem Seyn“, sondern „in seinem ursprünglichen Werden“, d. h. in seiner systematischen Erzeugung konstituiert (vgl. I 465). Sie beschreibt ihren Gegenstand, wie der Mathematiker einen Kreis beschreibt. Wie stark dieses rationalistische Element, das freilich erst seit 1799 Schellings Erkenntnispraxis zu beherrschen beginnt, doch bereits in der Erkenntnistheorie von 1797 sich ausprägt, wie hier schon der Positivismus der „Anschauung“ sich zum Transzendentalismus des „construierenden Verstandes“ vertieft: wird nunmehr zu zeigen sein.

Im ersten Augenblick freilich, da der junge Denker sich vom „Absoluten“ zum „Wirklichen“ wendet, scheint dieses als zweifel- und fraglos erlebbare Wirklichkeit nur so vor ihm zu liegen; und enthusiastisch taucht er in ihren unausschöpflichen Reichtum ein. Der „Gegenstand“ ist ihm zunächst einmal ganz einfach ein hinzunehmendes und hingenommenes Erlebnis. Aus dieser geschichtlichen Situation heraus sind die zahlreichen Stellen zu verstehen, die einer ganz inbrünstigen Hingabe an die lebendige Wirklichkeit Ausdruck verleihen. Vor dieser überwältigenden Tatsächlichkeit, vor dieser „wahrhaft blinden Gewissheit“ (I 376), mit der das Gegebene, das „Unüberwindlich-feste“ (I 376) der Dinge den Sinnen sich aufdringt, hat alles zergliedernde Denken haltzumachen. „Alles Denken und Schliessen aber setzt bereits eine Wirklichkeit voraus, die wir nicht erdacht noch erschlossen haben. Im Anerkennen dieser Wirklichkeit sind wir uns keiner Freiheit bewußt; wir sind genötigt, sie anzuerkennen, so gewiss als wir uns selbst anerkennen. Man kann uns diese Wirklichkeit nicht entreissen, ohne uns uns selbst zu entreissen“ (I 375). In eine wahrhaft schwelgerische Verehrung des unmittelbaren Datums redet sich hier der junge Naturforscher hinein, in einen polternden Haß gegen die „steifen Dogmatiker“, die „die Welt in ein Spiel von Begriffen verwandeln“ (II 19), die das Wirkliche „frei und mit Bewusstsein hervorzubringen“ sich anmaßen (III 408).

Transzendentalpsychologisch aber wird das unmittelbar

Gegebene vertreten durch die Bezeichnungen „Empfindung“ und „Anschauung“. So hoch Schelling während des ganzen von uns behandelten Zeitraumes die „Anschauung“ gewertet hat, so kulminiert doch diese Schätzung im Jahre 1797. Immer aufs neue wird sie — im Gegensatz zum „nachahmenden“, „wiederholenden“ „Begriff“ — verherrlicht; sie ist „das Höchste im menschlichen Geiste, dasjenige, wovon alle unsere übrigen Erkenntnisse erst ihren Wert und ihre Realität borgen“ (I 355; vgl. II 216); und „das Reale ist nur in der Anschauung“ (I 359; vgl. I 370).[1] Berechtigt nun — wie wir wissen[2] — der vieldeutige Terminus „Anschauung“ als solcher noch keineswegs, von „Positivismus“ zu reden: so meint doch Schelling 1797 — anders wie vorher und nachher — durchaus immer die „sinnliche Anschauung“, die das „Reale im Raume“ gibt, ein Synonym offenbar der Fichteschen „Einbildungskraft“[3]. So oft er sie zu analysieren versucht, findet er eine Zweiheit in ihr, das Fichtesche „Schweben zwischen Entgegengesetzten“, ein im engsten Sinne irrationales und ein mehr rationales Element. Klar charakterisiert eine Stelle der „Ideen“ das Verhältnis beider Seiten — in deren Unterscheidung Schelling von Fichtes „Grundriß des Eigentümlichen“ durchaus abhängig scheint — als Wechselbeziehung von „Empfindung“ und „Verstand“: „Der Verstand gibt (scil. innerhalb der Anschauung) die Sphäre überhaupt, die Empfindung gibt die Grenze; jener gibt das Notwendige, diese das Zufällige; jener das Allgemeine, diese das Bestimmte; jener das bloß Formale, diese das Materiale der Vorstellung“ (II 272; vgl. I 381). Die beiden hiermit an der „Anschauung“ unterschiedenen Seiten werden weiter parallelisiert dem Gegensatz von „Quantität“ und „Qualität“, „Raum“ und „Zeit“ und schließlich von „äußerem“ und „innerem Sinn“: dergestalt daß das „Äußere“, räumlich Angeschaute — nicht unähnlich der qualitas primaria Lockes — als die substantielle „Sphäre“, das „Innere“, qualitativ Empfundene aber — die qualitas secundaria — als die akzidentelle „Grenze“ am (materiellen) Objekt erscheint. Trotz dieser Mehrwertung aber des Räumlich-Quantitativen läßt Schelling dermalen keinen Zweifel darüber, daß er dem „Zufälligen“, der Punktualität der „Empfindung“, den Realitätsakzent im eigentlichsten Sinne erteilt wissen will. „So haftet“, lesen wir, „der ganze

---

[1]) Vgl. auch Jacobi, David Hume, W. W. Bd. II S. 283f.
[2]) Vgl. S. 14ff.
[3]) „Einbildungskraft“ im Fichteschen Sinne kennt Schelling nicht. 1797 tritt der Terminus überhaupt nicht auf; 1800 aber im üblichen Sinne der „Phantasievorstellung“ (III 558f.; III 626).

Glaube an Realität ausser uns zuletzt an der ursprünglichen Empfindung, als ihrer ersten und tiefsten Wurzel" (I 381; vgl. III 405 ff.); und anderwärts: „Was aber real ist, lässt sich nur empfinden" (II 25); ja, „das Reale" wird durch ein „d. h." ohne weiteres mit der „Empfindung" identifiziert (I 423).[1]

Schelling selber weiß es, daß dieser Positivismus ebensogut „Idealismus" als „Realismus" genannt werden kann (vgl. I 403 f.). Hat das Datnm der „Empfindung" bezw. „Anschauung" einerseits als schlechthin wirklicher Bestand zu gelten, so qualifiziert es sich anderseits doch wieder als Bewußtseinsinhalt, als „Vorstellung", als Gebilde „in uns". Vor allem gegen die metaphysizierenden „Schulphilosophen" kehrt Schelling die realistische Seite hervor. Es gibt keine Dinge jenseits[2]) der Dinge, keine „dunkeln" hinter den offenbaren Qualitäten, wie sie eine „finstere Scholastik", ein „spekulativer Wahn" (II 194) ergrübelt; „daß wir wirklich die Dinge, wie sie an sich sind, erkennen" (I 404; vgl. III 347, 428), dessen scheint unser Sinnenverehrer ohne weiteres gewiß. Der wahrgenommene („vorgestellte") Gegenstand ist für Schelling — wie er immer wieder versichert — zugleich der „Gegenstand an sich" (I 378);[3]) ein Satz, womit „der Mensch von unendlichen Verwirrungen einer missgeleiteten Spekulation auf den geraden Weg einer gesunden, mit sich selbst einigen Natur" zurückkehrt (I 362). „Vorstellung" und „Gegenstand", Erlebnis und Ding an sich in ein Verhältnis der Transzendenz zu setzen, heißt den falschen „Idealismus" proklamieren, der in Wahrheit ein Agnostizismus, ein „Skeptizismus" ist: hier bleibt der „gemeine Verstand" im Recht, wenn er gegen solche Vernünftelei „beinahe keine andere als die leichtesten Waffen des Witzes und der Satire" braucht (I 378). An diesem Punkte findet sich Schelling wieder mit dem Freunde aus der spekulativen Frühzeit, mit Jacobi[4]) zusammen, dessen unklarer „Realismus" ja mit positivistischen Elementen stark versetzt ist. Jacobischer Ausdrucksweise bedient er sich mehrfach, die „Evidenz der sinnlichen Anschauung" zu kennzeichnen; so wenn er von einer „Offenbarung" des

---

[1]) Über den Zusammenhang der „Fmpfindung" mit der chemischen „Qualität" vgl. S. 67.

[2]) Gegen die „Dinge an sich" vgl. I 355, 357, 404, 406, II 33.

[3]) Über die Identität von „Vorstellung" und „Gegenstand" vgl. I 362, 365, II 15.

[4]) Von Herzen möchte Schelling 1797 wie 1795 dem Jacobischen Worte zugestimmt haben: „Ich gebe für jenseits der Erde meine ganze Sinnlichkeit auf, und streite für meine ganze Sinnlichkeit diesseits, daß man sie bey Ehren lasse" (Allwill; W. W. I S. 114).

Wirklichen und von einem „Glauben“ an das Wirkliche spricht (I 376; III 428 f.): nicht als sollten diese Bezeichnungen das Rätsel des Daseins lösen, „sondern um anzudeuten, dass es überhaupt unmöglich sey, den Zusammenhang zwischen Gegenstand und Vorstellung durch verständliche Begriffe zu ermitteln“.

Nun ist aber die unmittelbare Gewißheit, die absolute Festigkeit des Daß und des Wie der Wirklichkeit nur dann verbürgt, wenn diese Wirklichkeit — „in uns“ ist. Gerade Schellings positivistische Interessen sind es, die seinen Positivismus „idealistisch“ und schließlich spiritualistisch färben. So gewinnt der Satz der Identität von „Vorstellung“ und „Gegenstand“, der soeben noch ganz „realistisch“ klang, eine wesentlich andere Ansicht: ist alles „Vorgestellte“ wirklich, so ist ebenso alles Wirkliche — „bloße“ „Vorstellung“. „Alle Anschauung“ — so heißt es nun — „ist ursprünglich eine blosse innere“ (I 380; vgl. III 507); und wir sehen „uns genötigt zu behaupten, dass wir die Dinge ursprünglich gar nicht ausser uns oder, wie einige gelehrt haben, in Gott, sondern dass wir sie lediglich in uns selbst anschauen“ (I 391). Das Reale ist in der Seele; „ist von ihr nicht verschieden, ist ihr unmittelbar gegenwärtig, und hier eigentlich liegt zuletzt alles Unmittelbare und eben deßwegen alles Gewisse unserer Erkenntnis“ (I 380). Besonders die „Einleitung“ der „Ideen“ wird der Versicherung nicht müde, daß die gesamte Natur „in uns“, als „das System unserer notwendigen Vorstellungen“ existiere: daß es ein wahrer Unsinn, eine Bankerotterklärung aller Wissenschaft sei, von einer Natur „außer uns“ zu reden. Was könnten wir jemals von einer „Materie“ wissen und sagen, der eine andersartige Realität zukäme denn diejenige der „Vorstellung“, der „ursprünglichen Begrenztheit“ unser selbst: in deren „Hervorbringung“ uns freilich der „transzendentale Idealismus“ „so wenig frei seyn lässt, als es der Realist nur immer verlangen mag“ (III 408).

Allein dieser in Wahrheit bloß psychologische Idealismus ist zu einem „transzendentalen Idealismus“ nun allererst zu vertiefen. Solange das „Objekt“ nur als „Anschauung“ der „Seele“ gegenwärtig ist, bleibt es der Erkenntnis so fremd wie ein „Ding an sich“; erst wenn sich diese „Anschauung“ in ein Gefüge von „Handlungen“ auflöst, verwandelt sich die Welt in das selbeigene Besitztum und Tätigkeitsfeld des „Geistes“. Diese kritische Erwägung veranlaßt Schelling, die positivistische Selbstverständlichkeit, daß „Vorstellung“ und „Ding“ identisch seien, in die transzendentale Gleichsetzung von „Geist“ und

„Objekt" überzuführen; wenn in der „Anschauung" der Gegenstand doch immer gegeben schien, so prägt ihm der „Verstand" den Charakter der Schöpfung auf. So gelten jetzt die Sätze, „daß der Gegenstand selbst nichts anderes ist als unser notwendiges Erkennen" (I 465); daß „das Objekt ursprünglich gar nichts anderes ist als eine bestimmte Handlungsweise (Konstruktion) unseres Geistes" (I 422). „Die Welt der Objekte ist selbst nichts anderes als unsere ursprüngliche Sinnlichkeit und [1]) unser ursprünglicher Verstand. Der Verstand setzt weder das Objekt, noch das Objekt den Verstand (als ruhendes Vermögen) voraus. Der Verstand (in konstruierender Tätigkeit) und das Objekt sind eins und dasselbe, und unzertrennlich" (I 410). Der Inbegriff aber dieser objektivierenden Setzungen des „Geistes" ist die „Natur"; und so ist diese „selbst nur eine fortgehende Handlung des unendlichen Geistes, in welcher er erst zum Selbstbewusstseyn kommt, und durch welche er diesem Selbstbewusstseyn Ausdehnung, Fortdauer, Continuität und Nothwendigkeit gibt" (I 361). [2])

Es sind insbesondere die letzten Partien der „Allgemeinen Übersicht" (I 444 ff; I 461 ff), sowie mehrere Abschnitte der „Ideen", wo diese rationalistische Auffassung des „Ich", d. h. der Erkenntnis, ihren Ausdruck findet. Hier kommt Schelling dem methodischen Sinne der „Tathandlung" sehr nahe, wenn er darauf dringt, Wissenschaft habe nicht von einem Sein, sondern von einem Akt auszugehen, von einem „Postulat", dessen „zwingende Kraft" sich einerseits aus mathematischen Analogien, anderseits aber aus der „Verwandtschaft mit moralischen Forderungen" begreifen lasse. „Wir postulieren das Ich. Auf die Frage, was es sey, wollen wir, dass ihr euch selbst antwortet. Die Antwort ist das Ich selbst; das in Euch entstehen, durch Euch construiert werden soll. Es ist nicht an irgend einem Ort ausser euch, auf den man mit Fingern zeigen könnte. Construiert es und ihr werdet wissen, was es ist, denn es ist gar nichts anderes, als was ihr construiert" (I 450; vgl. schon I 242 ff.). Angesichts dieser Zugeständnisse erscheint die gleichzeitige Polemik gegen die Beck'sche „Standpunktslehre" [3]) als leerer Wort-

---

[1]) Die Koordination durch „und" ist nachlässig. Der Begriff „ursprünglich" ist offenbar von Becks „ursprünglichem Vorstellen" beeinflußt.

[2]) Vgl. „Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur seyn. Hier also, in der absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur ausser uns, muss sich das Problem, wie eine Natur ausser uns möglich sey, auflösen" (II 56 f.).

[3]) Den Begriff des „Postulats" hat Sch. zweifellos aus Beck über-

streit. Wenn Beck sein „ursprüngliches Vorstellen" in den „Kategorien" bestehen läßt (I 419); wenn Schelling erklärt, die „geistige Natur" (der „construirende Verstand") sei „abstrahiert von ihren Ideen Nichts" (I 392; vgl. II 194; III 350): so meinen beide Gegner doch offenbar dasselbe. Am einsichtsvollsten hat Schelling die transzendentale Aufgabe vielleicht da bestimmt, wo er dafür hält, daß es für die Grundwissenschaft überall kein „Seyn" geben könne außer dem „Construieren selbst", der „höchsten construirenden Tätigkeit" (III 12).

Unter diesen Gesichtspunkten aber gewinnt allererst der schon 1795 ausgesprochene und jetzt wiederholte Satz von der absoluten Rationalität des „Ich" einen verständlichen Sinn. Wenn damals „im Absoluten alles begreiflich war" (I 308), so war diese schlechthinige Helle doch nur blendend für die endliche Sehkraft, und die „Welt" trat um so mehr in den Schatten. In den erkenntnistheoretischen Zusammenhängen von 1797 aber bedeutet die „Verständlichkeit des Ich" (II 37) die Rationalität der Beziehung des „Geistes" auf das „Objekt".[1] Hier scheint sich eine Korrektur des sonstigen Sensualismus zu ergeben. Wurde vorher dem Befunde der „Anschauung" als solchem „unmittelbare Gewißheit" zugesprochen: so ist doch von jenem Erleben der „Seele" dieses konstruktive Setzen des „Verstandes" wesentlich zu unterscheiden; erst im Einheitspunkte des „Geistes" entspringt ein eigentliches „Wissen", eine vollkommene Berührung von „Vorstellung" und „Gegenstand". „Das einzige Beispiel einer absoluten Identität der Vorstellung und des Gegenstandes finden wir . . in uns selbst. — Bei allem andern[2]) Objekt bin ich genötigt zu fragen, wodurch das Seyn desselben mit meiner Vorstellung vermittelt werde?" (I 366). Erst vermittels des Rückgangs auf diesen Ursprung aller Rationalität gewinnen auch die „Dinge" „Verständlichkeit": „Der Geist ist ein Wesen, was sich allein unmittelbar, und dadurch erst alles andere, erkennt und versteht" (I 366).

Dringt nun Schelling — wenn irgend jemals — gerade

---

nommen. Vgl. „Der höchste Grundsatz der Philosophie ist das Postulat: ursprünglich vorzustellen." Beck, „Einzig möglicher Standpunkt" etc., 1796; S. 120. Die Polemik gegen Beck, der „ein sekundäres abgeleitetes, ideales Vermögen, dergleichen der Verstand ist" als Erstes setze, zeigt deutlich, in welchem Dilemma Sch. steckt, da er einerseits den „Begriff" rein nominalistisch faßt, da er andererseits doch wieder alle „Anschauung" in „Konstruktion" umsetzen will.

[1]) Vgl. „Was . . . nur in mir vorgeht, davon muss sich auch der Grund in mir finden lassen" (II 35).

[2]) „Andern" — aber doch „in mir".

mit dieser Verankerung des „Objekts" im „Verstande" auf den Kerngehalt des Kritizismus, so überschreitet er doch alsbald — theoretisch — die kritischen Schranken in panlogistischer Richtung. Mit aller Bestimmtheit proklamiert er die Souveränität der Methode: die metaphysische Immanenz der „Materie" im „Geiste" wird ihm zur Bürgschaft der restlosen methodischen Immanenz des „Seins" im „Wissen". Es genügt ihm nicht, dem Begriff der „Objektivität" ein Fundament im „Geiste" gelegt zu haben, er will von hier aus geradezu die gesamte Tatsächlichkeit der „Objekte" selber „konstruieren". Der Geist ist „absoluter Selbstgrund seines Seyn und Wissens, und dadurch, dass er überhaupt ist, ist er auch das, was er ist, d. h. ein Wesen, zu dessen Natur auch dieses bestimmte System von Vorstellungen äusserer Dinge gehört" (II 39; vgl. I 369, I 398). So lehnt es denn Schelling ab, die „Anschauung" als gesonderten methodischen Ausgangspunkt neben dem „Verstand" anzuerkennen; gleichwie vielmehr einerseits die Totalität des Realen in der „Anschauung" gegeben wird, so ist anderseits dieses Reale restlos durch gedankliche Synthesen erschöpfbar. Unser Wissen ist, wie er sich häufig ausdrückt, nicht in eine „ideale" (systematische) und eine „reale" (empirische) Hälfte zerspalten, sondern „durchaus und durchein ideal und real zugleich", a priori ebensowohl wie a posteriori (vgl. I 371 ff., III 528 ff.) „Von nun an ist zwischen Erfahrung und Spekulation keine Trennung mehr. Das System der Natur ist zugleich das System unseres Geistes" (II 39). So kann fast in einem Atem behauptet werden, alle Wissenschaften hätten sich in eine „Naturlehre unseres Geistes" (II 39) und in eine „universelle Mathematik" (I 463) aufzulösen. Eine Stelle freilich findet sich schon 1797 (II 219),[1]) wo Schelling aufs eindringlichste die Unendlichkeit der hiermit gestellten Aufgabe betont, wo er erkennt, daß jenes „X" — die Totalität des Wirklichen — nur in „unendlichen Approximationen" bestimmbar ist.

Die Eigenart dieses Schellingschen „Idealismus" erhellt vor allem da, wo Schelling ihn mit gegnerischen Theorien parallelisiert. Nicht ohne problemgeschichtliches Interesse ist es, zu sehen, wie die nämlichen (drei) „Systeme", die 1795 als „Theorien des Unbedingten" figurierten,[2]) nunmehr als widerstreitende Lösungsversuche des Er-

---

[1]) 1799 und 1800 betont Schelling mehrfach, daß das Endziel der Erkenntnis in der Unendlichkeit liege, vgl. III 279, 398, IV 3 f.

[2]) Vgl. S. 31.

kenntnisproblems[1]) zutage treten. Auch die Erkenntnis, wie das Absolute, kann unter dem Gesichtspunkt des „Ich“, des „Dings“, oder des „durchs Ding bedingten „Ich“, betrachtet und beurteilt werden. Damit aber sind diese Theorien allererst an ihre einheimische Stätte zurückgeführt; damit ist erst die Möglichkeit gegeben, sie in ihrer Eigenart zu erkennen und zu charakterisieren. Während „Ich“ und „Ding“, „Subjekt“ und „Objekt“ 1795 nur leere Namen waren, vertreten „Geist“ und „Materie“ nunmehr den idealistisch-rationalistischen bezw. den realistisch-empiristischen Erkenntnisstandpunkt, Leibniz und Locke, die klassischen Antagonisten. Mehrere Motivreihen greifen hier wiederum ineinander; bald wird der psychologische, bald der logische, bald der metaphysische Gesichtspunkt in den Vordergrund geschoben. Ist die „Seele“ im Erkenntnisprozeß „aktiv“ oder „passiv“? Ist unser Wissen a priori oder a posteriori? Ist das Sein dem Wissen immanent oder transzendent? Die ersten Glieder dieser dreifachen Alternative vertritt jeweils der Standpunkt des „Geistes“, die zweiten Glieder behauptet das System der „Materie“, während eine dritte — von Schelling bestgehaßte — Position das strittige Gebiet unter „Geist“ und „Materie“, „Form“ und „Stoff“ verteilen will. Schellings Entscheidung aber fällt hier wieder — in Gemäßheit der früheren ontologischen Stellungnahme — zugunsten des „Ich“.

Gerade die Erbitterung nun gegen das letztgenannte, dualistische „System“ scheint uns die tiefere Bedeutung der Schellingschen Erkenntnislehre zu enthüllen. Genau wie 1795 ist es recht eigentlich der Monismus, um den er streitet; aber an Stelle des Monismus des Absoluten steht nunmehr der Monismus der „Erfahrung“ in Frage, die Rationalität der erkenntnistheoretischen Grundrelation, in der allein die Möglichkeit der Wissenschaft verbürgt ist. Erst in zweiter Linie steht das Problem, ob Erkenntnis als „Anschauung“ oder als „Verstand“, als Reproduktion oder als Produktion zu charakterisieren, ob ein „Sein“ oder ein „Wissen“ als das Erste zu setzen ist, Vor allem gilt es, das „ungereimte System“ der „sogenannten kritischen Philosophen“[2]) ad absurdum zu führen, „kraft dessen unser Wissen einesteils aus gehaltlosen Formen, anderseits aus formenlosen Dingen wunderbarerweise zusammengesetzt wird“ (I 373). Es ist die Trennung

---

[1]) Hauptstellen: I 371 ff., I 376 ff., III 528 ff. Vgl. auch I 361, II 30 ff. u. a.

[2]) Und damit Kants eigenen Dualismus!

des Logischen und des Wirklichen, die hier bekämpft wird, die weitverbreitete Meinung, es bestehe kein eindeutiges, sondern ein „zufälliges" Verhältnis zwischen der vorausgesetzten Gegebenheit und der zu ihrer Deutung geschaffenen Kategorie. Diese Leute (Reinhold usw.) „übertragen" auf eine als transzendent, als irrational anerkannte „Materie" ganz „selbstbeliebig" die formende Aktivität des „reinen Denkens" und gebärden sich, als hätten sie mit diesem „spekulativem Gutdünken" „Objektivität erzeugt". Die ganze Transzendentalphilosophie ist für sie nur eine denkökonomische Methode; sie meinen, „unser Geist" habe nichts Besseres zu tun, als einem bereits irgendwo — „wahrscheinlich in den Zwischenwelten Epikurs" — vorhandenen „An-sich" noch überdies seine eigenen „Gesetze vorzuschreiben". „Es hat nie ein System existiert, das lächerlicher oder abenteuerlicher wäre . . . Hume, der Skeptiker, hatte behauptet, was man jetzt Kant behaupten lässt. Aber Hume hat aufrichtig gestanden, alle unsere Naturwissenschaft sey dann Täuschung, alle Naturgesetze nichts als Gewohnheiten der Einbildungskraft. Dieses war consequente Philosophie" (I 361). „Die Natur"[1] — das betont demgegenüber Schelling aufs schärfste — „war nie etwas von ihren Gesetzen Verschiedenes" (I 361); so wenig eine „Materie an sich" denkbar ist, auf die man jedes beliebige kategoriale Schema „anwenden" könnte, so wenig hat die Rede von der „Form an sich" einen Sinn, die ganz ohne Rücksicht auf die empirische Eigenart der Dinge a priori entdeckbar sein soll. „Wir wollen nicht, dass die Natur[1] mit den Gesetzen unseres Geistes zufällig (etwa durch Vermittlung eines Dritten)[2] zusammentreffe, sondern dass sie selbst notwendig und ursprünglich die Gesetze unseres Geistes nicht nur ausdrücke, sondern selbst realisiere, und dass sie nur insofern Natur sey und Natur heisse, als sie dies tut" (II 56). Jenem Dualismus gegenüber gelten für Schelling sowohl reiner „Idealismus" als reiner „Realismus" für „konsequente Systeme" (I 374); die in festen Gesetzen gegründete „Natur" ist widerspruchslos sowohl als „Sein" wie als „Wissen", ihre Erkenntnis als Entdeckung wie als Schöpfung charakterisierbar. Wenn er sich gleichwohl — entgegen dem „gemeinen Menschenverstand" — für seinen Teil zum System der „Produktivität" bekennt, so wird für ihn die Erwägung maßgebend, daß der „Empirismus" — so „konsequent" sein Ansatz ist

---

[1]) „Natur" meint „Wirklichkeit"; vgl. S. 56.

[2]) Die Lehre von der „prästabilierten Harmonie" erscheint Schelling als inkonsequente Ausflucht aus dem Dualismus; vgl. II 38, 46; III 378, 531.

— in der Durchführung unfehlbar wieder dem Dualismus anheimfällt. Psychologie und Logik scheinen zu beweisen, daß „einiges“ in unserm Wissen jedenfalls „aus uns selber“ stammen müsse; denn möchten auch „Form“ und „Materie“ des Wirklichen „an sich“ bestehen, so wird doch wieder eine „Form“ erfordert, vermittels deren „ich“ dieses Wirkliche ergreife. Ohne die Aktivität des Urteils, ohne den Hinblick auf ein „Notwendiges und Allgemeingültiges“ in mir selber bleibt das Erkenntnisproblem unlösbar. Um daher dem methodischen Ärgernis des Dualismus zu entgehen, bleibt nichts anderes übrig, als Form und Materie, Rationalität sowie Realität des Gegenstandes im „Ich“ zu verankern; auf diese Weise allein scheint dem ewigen Gerede von der Inadäquatheit von „Begriff“ und „Erscheinung“, von „Vorstellung“ und „Gegenstand“ ein Ende bereitet zu sein.[1])

Ein volles Licht freilich wird erst in der folgenden Epoche auf diese Schellingsche Stellung zum Erkenntnisproblem fallen: dort erst wird sich der Blick in die metaphysischen Hintergründe dieser Erkenntnislehre eröffnen. Wenn Schelling einerseits jenen „selbstbeliebigen“ Rationalismus, der den Dingen gewaltsam sein „System“ aufdrängt, erbittert bekämpft; wenn er anderseits der konstruktiven Tätigkeit des Verstandes das Äußerste, die Ableitung „dieses bestimmten System der Dinge“, zutraut: so wird das verständlich erst aus der rein metaphysischen Wendung des „Idealismus“, für welche die Hineinnahme der „Natur“ in den „Geist“ gleichbedeutend ist mit der Anerkennung der Natur als eines vernunft-durchwirkten All-Organismus. Der „konstruierende Verstand“, wenngleich 1797 scheinbar ein rein methodischer Begriff, weist doch schon voraus auf eine „konstruierende Vernunft“, aus deren Schoße jenseits aller Methode und aller „empirischen Vernunft“ die Rationalität des Wirklichen entspringt (vgl. schon eine Stelle aus 1798: I 481).

Die naturwissenschaftliche Erkenntnispraxis dieser zweiten Epoche — auf die wir nunmehr einen Blick zu werfen haben — ist von solcher metaphysizierenden, panlogistischen Ausgestaltung des „Idealismus“ noch weit entfernt; Schelling steht hier noch durchaus unter dem Eindrucke der positivistischen, subjektivistischen Motive des Transzendentalismus. Er ist sich dieser Restriktion durchaus bewußt: er will hier gar nicht eigent-

[1]) Bemerkenswerterweise hat das — 1799 (vgl. III 271) entdeckte — „Bewußtlose“, das 1800 auch erkenntnistheoretisch verwertet wird, in der Erkenntnislehre von 1797 noch keinen Platz.

lich „philosophieren“. Wenn Philosophie das Wirkliche nur als ein dem „Geiste“ immanentes Gebilde kennt, so abstrahiert die Wissenschaft[1]) von dieser metaphysischen Unterlage, ihr wird das „Produkt“ isoliert von der „Produktivität“ zum Gegenstand. An dieser einzigen Stelle wird die transzendentale Notwendigkeit des trennenden „Begriffs“ von Schelling zugegeben; sein Werk ist es, „dass wir das Objekt der Anschauung von ihr selbst, das Produkt von der Handlung, wodurch es entsteht, unterscheiden“ (I 390).[2]) So ergibt sich ein von allem „Idealen“ entblößtes „Reales“: das sich hier mithin — im Gegensatz zur späteren Auffassung — als eine in Raum, Zeit und Zahl befaßte Sinnenwelt, als „Materie“ konstituiert. Die exakte Naturauffassung der physikalischen Klassiker gelangt hier durchaus zu ihrem Recht; die Kantische Voraussetzung, daß „Naturlehre nur in dem Masse Naturwissenschaft wird, als Mathematik in ihr angewandt werden kann“ (II 262 f.), wird bereitwillig akzeptiert. Gerade aber diese anscheinende Disparatheit der beiden Seiten der augenblicklichen Position prägt beiden den Stempel des Kritizismus auf: sofern denn „Kritizismus“ — in seiner historischen Erscheinung — nichts anderes bedeutet als eine idealistische Fundamentierung des naturwissenschaftlichen Materialismus. Das Willkürliche, Freischwebende dieser „Materie“, in der hier doch niemals ein metaphysisches An-sich, sondern stets eine — nur aus methodischen Gründen isolierte — Schöpfung des „Geistes“ erblickt wird, gewinnt dieser frühesten Schellingschen Naturauffassung einen so eminent undogmatischen Charakter. Niemals hat Schelling die wissenschaftliche Leistung des „Idealismus“ klarer umschrieben als bei Gelegenheit dieser seiner „Konstruktion der Materie“: eben in der methodischen Scheidung von Transzendental- und Naturwissenschaft dokumentiert sich die Einheit der kritischen Methode.

Zwei Momente sind es, die diese früheste Schellingsche Naturwissenschaft[3]) von aller späteren Schellingschen Naturphilosophie scharf unterscheiden. Sie ist ge-

---

[1]) D. h. in praxi Naturwissenschaft. Auf die scharfsinnige Scheidung aller Erkenntnispraxis in „Naturwissenschaft“ und „Geschichte“, die neueren Theorien (Rickert) vorarbeitet, kann hier noch nicht eingegangen werden.

[2]) Zur Transzendentalpsychologie dieses Abstraktionsaktes, in welchem „Ich“ und „Welt“ sich scheiden, vgl. I 359, 370 ff., 390 ff.; III 506 ff.

[3]) Vor allem an die „Ideen“ ist hier gedacht; die „Weltseele“ ist schon wesentlich spekulativer.

kennzeichnet einerseits durch einen ausgedehnten Empirismus, der aber durch einen rationalen Unterbau gestützt wird; und anderseits durch einen konsequenten Mechanismus, dem aber nur subjektive und phänomenale Bedeutung zukommt. In beiden Richtungen bekundet sich der maßgebende Einfluß der Kantischen Naturphilosophie.[1]) Kant ist es, von dem Schelling die Scheidung der gesamten Naturwissenschaft in einen „reinen" und einen „empirischen" Teil übernimmt; von ihm entlehnt er die Lehre, daß es die Naturwissenschaft lediglich mit räumlich und zeitlich lokalisierbaren, geometrisch und dynamisch meßbaren Faktoren, mit Materie und Bewegung zu tun habe. Für beide Voraussetzungen aber findet er eine eigentümliche Rechtfertigung in seiner eigenen, an Fichte angelehnten Transzendentalpsychologie: er deduziert sie als notwendige Bestimmtheiten des verselbständigten, aus der Bewußtseinsimmanenz herausgelösten „Produkts". Wohl herrscht im Ganzen der geistigen Organisation lückenlose Notwendigkeit, so daß durch den ersten „Grund" auch die äußerste „Grenze" durchgängig bestimmt ist (I 398); um sich aber gegenständlich zu werden, muß der Geist (I 382) das „Zufällige" (die Empfindung) vom „Notwendigen" (dem Reinen der Anschauung und des Denkens) methodisch isolieren. Wohl ist der Geist ein System von lebendigen „Tätigkeiten"; um sich aber in diesen Tätigkeiten „anzuschauen", um das Innere zu entäußern, muß er sie „permanent machen" (I 380); dadurch aber werden sie zu (mechanischen) „Kräften", „die nicht selbst tätig, nur dem äußeren Anstoß entgegenwirken". Bemerkenswert ist es, wie in dem vielbehandelten Begriff der „Qualität" diese beiden Tendenzen — die materialistisch-mechanistische und die empiristische — sich in entgegengesetzter Richtung kreuzen. Sofern die „Qualität" (in der Chemie und Biologie) ein nicht mechanisierbares Element vertritt, wird sie jetzt (1797/98) mit Kant verfolgt, dagegen von 1799 an gegen Kant anerkannt. Sofern aber die „Qualität" — in logischer Anwendung — das „Besondere", „Inkonstruktible" bedeutet, wird sie eben jetzt mit starker Betonung verteidigt, später aber in die Rationalität des „allgemeinen Organismus" einbezogen. Der rational fundierte Empirismus ist übrigens von diesen

---

[1]) In Schellings „Ideen" besitzen wir zweifellos die verständnisvollste Interpretation der Kantischen Naturphilosophie. — Kein Kantisches Werk hat auf Schelling tiefer gewirkt als die „Metaphysischen Anfangsgründe", besonders deren „Zweites Hauptstück", die „Dynamik".

beiden Kantisierenden Tendenzen die haltbarere; er wirkt noch in der nächsten Epoche nach. Der mechanistische Materialismus dagegen hat von vornherein mit einer immaterialistischen Gegenströmung zu kämpfen und wird bereits im Verlaufe der gegenwärtigen Epoche stark erschüttert.

Um diese beiden prinzipiellen Voraussetzungen der Naturphilosophie von 1797/98 genauer zu charakterisieren, müssen wir einen Blick auf deren inhaltliche Ausgestaltung werfen, die für die gesamte Schellingsche Naturphilosophie grundlegend gewesen ist.

Die apriorischen Voraussetzungen alles Naturerkennens hat Schelling niemals einleuchtender vertreten, als eben jetzt, wo er die inhaltliche Ausgestaltung der „Natur“ der Empirie überließ. Fällt auch das „Besondere“ der Natur der Seite des „bloßen“ „Seins“, der „Materie“ anheim: so gehört ihr „Allgemeines“ dem „Wissen“, dem „Geiste“ an. Hart werden diejenigen angelassen, die schon die Grundlagen der Wissenschaft aus der Empirie entnehmen wollen; ihnen wird das idealistische „die Natur ist in uns“ von Schelling entgegengehalten. Nur wer die Materie für ein transzendentes „Ding an sich“ hielte, könnte versuchen, durch experimentelle Einzelforschung ihre allgemeinsten Eigenschaften zu ergründen. Natürlich! „Da die Materie unabhängig von euch ausser euch da ist, so könnt ihr auch, welche Kräfte ihr zukommen, nur durch Erfahrung wissen“ (II 24). Allein auch jener feinere Empirismus wird verworfen, der von „Hypothesen“ [1]) ausgeht, um diese nachträglich durch Erfahrung „verifizieren“ zu lassen; auf solchen „Erdichtungen“ aber scheint Schelling die „Atomistik“ eines Lesage [2]) zu fußen. Die Art und Weise nun, wie Schelling den apriorischen Charakter der naturwissenschaftlichen Axiome kennzeichnet, ist in ihrer einfachen Klarheit vorzüglich geeignet, den Standpunkt des Kantischen Kritizismus zu illustrieren. „Überhaupt ist alles Erklären unmöglich, ohne irgend etwas zum voraus anzunehmen, das als Substrat, aller künftigen Erklärung zugrunde liegt“ (II 196). Nicht genügend aber bedenkt man, daß

---

[1]) Im „Besonderen Teil“ verwendet Schelling 1797/98 unbedenklich „Hypothesen“; der universale Rationalismus aber seit 1799 hat für die „Hypothese“ überhaupt keinen Platz mehr.

[2]) Die „Atomistik“ des Genfer Naturphilosophen Lesage — auf den er wiederum durch Jacobi (Lesages Schüler und Verehrer) gewiesen war — betrachtete Schelling gewissermaßen als das Widerspiel der Kantischen „Dynamik“; ihrer Widerlegung hat er ein eigenes Kapitel der „Ideen“ (II 200 ff.) gewidmet. Über den späteren Versuch, Kant und Lesage in einer „dynamischen Atomistik“ zu vereinigen, vgl unten.

diese letzten Erklärungs- und Seinsgründe „die ersten Bedingungen unserer Erkenntnis sind, die wir vergebens aus unserer Erkenntnis (physisch oder mechanisch) erklären wollen, dass sie, ihrer Natur nach, schon jenseits alles Erkennens liegen, dass wir, sobald man nach ihrem Grunde fragt, das Gebiet der Erfahrung, die jene Kräfte voraussetzt, verlassen müssen, und dass wir nur in der Natur unseres Erkennens überhaupt, in der ersten ursprünglichsten Möglichkeit unsers Wissens, einen Rechtsgrund finden können, sie aller Naturwissenschaft als Prinzipien, die in ihr selbst schlechthin unerweisbar sind, voranzuschicken“ (II 195; vgl. auch II 214).

Wenn nun aber Schelling wiederum einen „analytischen“ und einen „synthetischen“ Apriorismus unterscheidet (II 214 u. ö.); wenn er es Kant nicht undeutlich zum Vorwurf macht, er gewinne seine Prinzipien bloß „analytisch“, sich selbst aber der „synthetischen“ Methode bedienen zu wollen vorgibt: so hat die Kritik hier Einspruch zu tun. Nur scheinbar leiten Kants „Metaphysische Anfangsgründe“ — auf die sich Schellings Vorwurf bezieht — z. B. die beiden „Grundkräfte“ aus dem „bloßen Begriff“ der Materie ab; in Wahrheit basiert ja Kants Naturphilosophie auf seiner Vernunftkritik, auf der Tafel der synthetischeu Grundbegriffe und Grundsätze, die doch wahrlich nicht „analytisch“ wo „herausgeklaubt“ sind. Mit der Bezeichnung des „synthetischen“ aber beschönigt Schelling 1797 sein eigenes psychologistisches Verfahren, dessen Praxis denn doch starken Bedenken unterliegt. Wenn er z. B. — das ist die wesentliche Neuerung gegen Kant — die Grundkräfte der Materie aus den (Fichteschen) Grund-Tätigkeiten des Geistes ableitet (vgl. II 227 ff.): so verankert er das Datum des „äußeren Sinnes“ statt in reinen transzendentalen Formen, vielmehr in einem — durch eben diese Formen — bereits geformten Gebilde: dem sog. „Geist“. Da aber bei der Lehre vom Geiste vergessen worden war, jene Formung zu rechtfertigen: hat nun auch die transzendentale Grundlegung der Natur — so echt kritizistisch sie begonnen schien — keine Beweiskraft mehr. Für Schellings gedankliche Entwicklung ist dies bedeutsam geworden. Gerade dieser Umweg über die zweideutige Sphäre des „Geistes“ nämlich erschien ihm als das Wesentliche des „Idealismus“, der „Transzendentalphilosophie“. Indem er nun aber seit 1799 die kategorialen Grundlagen der Natur verselbständigte, an die Stelle der „synthetischen“ die „analytische“ Deduktion (vgl. III 99) aus der „Idee einer Natur überhaupt“ setzte: glaubte er schon damit in grundsätzlichen Gegensatz zu allen „idea-

listischen Erklärungsarten", zu Fichte und der ganzen Transzendentalphilosophie geraten zu sein.

Drei Momente aber sind es, deren notwendige Geltung Schelling schon 1797 auf rationalem Wege feststellen zu können meint. Das eine ist, daß er mit der klassischen Naturwissenschaft das Substrat der Phänomene als Raumerfüllung, und mit Kant als dynamische Raumerfüllung bestimmt. Sodann aber zerlegt er — ebenfalls mit Kant — dieses dynamische Substrat in zwei antagonistische Faktoren, zwei „Grundkräfte", bei deren „Konstruktion" sich freilich alsbald ontologischer Dogmatismus bemerklich macht.[1]) Zum Dritten aber — und hier gewinnt Schelling seine eigene Position — statuiert er eine dreifache Möglichkeit des Zusammenseins oder Zusammenwirkens dieser beiden Grundfaktoren: in der „toten Materie" neutralisieren sie sich zur Gleichgewichtslage; in der „Natur" (in einem engeren, chemisch-physikalischen Sinn) kreuzen sie sich in immerwährendem „Streite" zu „unendlichen Produktionen und Reproduktionen"; im „Kreislauf" endlich des „Organismus" ist wiederum der „Streit" durch ein „dynamisches Gleichgewicht" gebändigt. (Vgl. z. B. II 50. II 186 f.). Schon die „Allgemeine Übersicht" kennt (I 380 ff.) diesen Komplex von konstituierenden Merkmalen der „Natur"; schon hier also — 1797 — ist das Gerüste des Schellingschen Lebenswerkes, der Naturphilosophie, wenigstens im ersten Rohbau vollendet.

So erbittert nun Schelling als Erkenntnistheoretiker den Dualismus der „gehaltlosen Formen" und der „formenlosen Dinge" bekämpft hatte: so nahe streift 1797 seine naturwissenschaftliche Praxis an diesen Standpunkt einer „analytischen Logik". Dieses ganze Gerüste der „Dynamik" — wie Schelling den reinen Teil seiner Naturwissenschaft bezeichnet — bedarf zu seiner Erfüllung und Realisierung eines empirischen, in seiner Besonderheit schlechterdings „inkonstruktiblen" Materials. „Dabei zeigt sich nun auffallend der Vorteil des Begriffs ursprünglicher Kräfte, den die dynamische Philosophie in die Naturwissenschaft eingeführt hat. Sie dienen nämlich ganz und gar nicht als Erklärungen, sondern nur als Grenzbegriffe der empirischen Naturlehre, wobei die Freiheit der letzteren nicht nur nicht gefährdet, sondern sogar gesichert wird . . . " Gerade der kritische Rationalismus ist es, der der Wissenschaft „einen unendlichen Spielraum eröffnet, innerhalb dessen sie alle Phänomene empirisch, d. h. aus der Wechselwirkung verschiedener Materien

---

[1]) Bemerkenswert, daß bei Schelling durch diese „Grundkräfte" „Raum" und „Zeit" gesetzt sein soll (II 229 f.).

erklären kann“ (II 386). An dieser Stelle nun gewinnt die Lehre von den „spezifischen“ „Qualitäten“, die Chemie, für Schelling eine solche Wichtigkeit, daß sie von den „Ideen“ geradezu als die zweite Grundwissenschaft bezeichnet wird, die mit der „Dynamik“ zusammen die Totalität des materiellen Seins und Geschehens konstituiere. Diese „Chemie“, „deren Gegenstand es eigentlich ist, die spezifische Verschiedenheit der Materie abzuleiten“ (II 29), ist die Erfahrungswissenschaft κατ᾽ ἐξοχήν; sie gibt zu den gedanklichen Formen den Empfindungsstoff, zu den Kräften die Bezugspunkte, zu der „Materie überhaupt“ die „Qualität“. Es sind durchaus beachtenswerte Gesichtspunkte, die Schelling 1797 in Sachen der „Qualitäten“ vorzubringen weiß: deren logische Bedeutung durch ihre Überführung in Intensitäten — wovon alsbald zu sprechen — nicht alteriert wird. „Qualität“ ist für Schelling das Sinnesdatum als solches, das „Empfundene“, abstrahiert von der „Empfindung“, und mithin das Kriterium aller „Realität“.[1] „Realität aber wird nur gefühlt, ist nur in der Empfindung vorhanden. Was aber empfunden wird, heisst Qualität“ (II 269). Auf Begriffe a priori kann dieses „Zufällige“, diese prinzipiell ins Unendliche gehende Spezifikation niemals gebracht werden; das Reale ist immer irrational; eben diese „Qualitäten“ sind es, in denen sich das „Inconstructible“, das „Unbegreifliche und Unerklärbare der Philosophie“ konzentriert (III 410)[2]. Gegenüber der hier naheliegenden Metaphysik des „Einfachen“ aber — der Schelling 1799 einen Augenblick selbst verfiel — findet sich 1797/98 die korrekte Feststellung, daß „in der Anschauung“ immer nur ein Zusammen von „Qualitäten“ gegeben sein kann, daß die Grundqualitäten oder „Grundstoffe“ der Dinge auch für die chemische Analyse „undarstellbar“ bleiben.[3]

Wenn sich somit der Schellingsche Kritizismus nach seiner methodischen Seite als rational fundierter Empirismus darstellt, so entspricht dem ein quantifizierender Materialismus nach Seiten des Sachgehalts. Es ist das Band, das schon Descartes gestiftet hatte, das Kant aufs neue befestigte und das nun auch Schelling für eine kurze Weile anerkennt. Ihm wie seinen Vorgängern verschmelzen die aus Gründen der transzendentalen Methode

[1]) Über „Qualität“ und „Empfindung“ vgl. I 381; II 25, 259, 267, 269, 298, 317; III 398f.

[2]) Über das — 1797/98 sehr stark betonte — „Inconstructible“ der „Qualitäten“ vgl. auch II 243, 252.

[3]) Vgl. II 204, 307, wo Schelling aber fälschlicherweise die „Grundstoffe“ der empirischen Chemie (gemeint sind Sauerstoff, Kohlenstoff, Stickstoff, Wasserstoff) für „undarstellbar“ erklärt.

zurückgewiesenen „Dinge an sich" mit den „physikalisch" unleidlichen Formen und Entelechien der Aristoteliker. Das in dieser Frühzeit der Schellingschen Naturphilosophie fort und fort bekämpfte „Innere" der Materie ist für seinen Idealismus das Jenseits der Wissensimmanenz, für seinen Materialismus aber — das Jenseits der quantifizierbaren Raumerfüllung.

Sehr bemerkenswert ist es, wie an der einzigen Stelle, wo sich bereits die Spekulation von 1795 auf die Logik der „Naturforschung" einläßt, ein Positivismus radikalster Ausprägung vorgetragen wird. Aus den Prinzipien des — für die Endlichkeit geltenden — „immanenten kantischen Realismus" wird hier (I 212) die Sinnlosigkeit des Beginnens derer gefolgert, welche „in das Innere der Objekte einzudringen" sich anmaßen; welche behaupten, „dass die Realität in der Erscheinung noch durch die Kausalität irgend einer andern nicht in der Erscheinung enthaltenen Realität, durch ein noch ausser der Erscheinung wirkliches Substrat des Objekts bestimmbar sei"; „vielmehr würde man, wenn man noch gleichsam hinter der erscheinenden (übergetragenen) [1]) Realität eine andere, dem Objekt ursprünglich zukommende suchen wollte, auf nichts als Negation stossen". Die hiermit angeschlagene Saite aber klingt durch die ganze zweite Epoche fort, wo immer wieder das „Hirngespinst" der „Dinge an sich" und das „Innere der Materie" (I 379; II 25) dem kritischen Scheiterhaufen überliefert wird.

Bei genauerer Analyse aber erweist es sich, daß hier doch nicht sowohl ein nackter Sensualismus gegen jede Art von wissenschaftlicher Theorie behauptet wird, daß vielmehr ein kritisch fundierter Materialismus gegen einen dogmatisch-vitalistischen Aristotelismus streitet. Was ist es — dieses „Innere"?, welcherlei Prinzipien werden darunter verstanden? Es scheinen sich als solche einmal die aristotelisch hypostasierten „Qualitäten", sodann vitalistische und psychische Faktoren zu ergeben. Es ist eine „träge Naturphilosophie", „die alles erklärt zu haben glaubt, wenn sie die Ursachen der Erscheinungen als Grundstoffe in den Körpern voraussetzt, aus denen sie nur dann (tamquam Deus ex machina) hervortreten, wenn man ihrer bedarf, um irgend eine Erscheinung auf die bequemste und kürzeste Art zu erklären" (II 129). [2]) Es ist

---

[1]) Diese „Übertragung" erfolgt in der „Synthesis" vom „absoluten Ich" auf das „absolute Nichts", wodurch das „Objekt" entsteht.

[2]) Schelling gegen metaphysische „Grundstoffe": II 27 f., 293 f., 307; III 24, 38, 244. Als regulatives Prinzip der Chemie dagegen behält der „Grundstoff" sein Recht. „Denn Grundstoff in der Chemie soll

vielmehr zum Behuf der Möglichkeit exakter Wissenschaft die Forderung aufzustellen, daß „die Voraussetzung von Materien, die sich durch innere[1]) (insofern verborgene) Qualitäten von einander unterscheiden sollen, aus unsere Theorien völlig verschwinde“ (II 307). So rechnet der junge Autor auch die chemische „Verwandtschaft“ zu den „qualitates occultae“ (II 27, 260); freilich kann man nicht behaupten, daß das „Bestreben nach Gleichgewicht“ (II 319; vgl. 325, 433), welches er dafür einsetzt, mechanischer klänge. Besonders bemerkenswert aber ist die Schärfe, mit welcher hier Schelling — in bewußter Abweichung von Kant — für eine rein „physikalische“ Auffassung biologischer Probleme eintritt. „Es ist ein alter Wahn, dass Organisation und Leben aus Naturprinzipien unerklärbar seyen“ (II 348). Wenn Leute von einer „Lebenskraft“ reden, „die als eine magische Gewalt alle Wirkungen der Naturgesetze im belebten Wesen aufhebt, so heben sie eben damit alle Möglichkeit die Organisation physikalisch zu erklären a priori auf“ (II 526).[2]) Der Blumenbachsche „Bildungstrieb“ vollends ist 1798 für Schelling „nichts anderes als ein Schlagbaum für die forschende Vernunft, oder das Polster einer dunklen Qualität“, „um die Vernunft darauf zur Ruhe zu bringen“ (II 527).[3])

Demgegenüber schließt sich Schelling jenem „dynamischen“ Materialismus an, welchen Kant — von dem Bestreben geleitet, die irrationalen Unterschiede zwischen „Kraft“ und „Stoff“, zwischen „Raumerfüllung“ und „leerem Raum“ zu beseitigen — in seinen „Metaphysischen Anfangsgründen“ durchgeführt hatte. „Kraft aber ist das Letzte“, so lesen wir auch bei Schelling (II 50), „worauf . . alle unsere physikalischen Erklärungen zurückkommen müssen“. Mit bitterem Hohne wendet er sich gegen die Dualisten der Natur, welche eine „zufällige“ Beziehung zwischen „Materie“ und „Kraft“ statuieren, welche — „wie einige Newtonianer“ — die Kräfte der Materie „von einer höheren Hand eingepflanzt“ sein lassen (II 23, 192, 195). So wenig — diese Parallele zieht Schelling — die „Tätigkeiten“ dem „Ich“ inhärieren, insofern dieses selber ein Komplex von

---

doch wohl so viel sagen, als ein Stoff, über den wir mit unsern Experimenten nicht hinaus können“ (II 293). Solche „chemischen Fiktionen‘ hält Sch. selbst „innerhalb bestimmter Grenzen“ für „unvermeidlich‘ (II 307).

[1]) D. h. nicht als „Intensitäten“ konstruierbare.

[2]) Schelling gegen die „Lebenskraft“ II 526, 566; III 80, 84, 91, 152. Das Lebensprinzip ein „Naturprinzip“ (II 530) und sogar ein „materielles Prinzip“ (der „Äther“) II 566.

[3]) Wesentlich günstiger lautet die Kritik des „Bildungstriebes“ 1799: III 60 ff.

Tätigkeiten „ist“ (II 194): so wenig „hat“ die Materie Kräfte, sondern sie „ist“ vielmehr Kraft. Was nun die erkenntnistheoretische Fundierung dieses Kraftbegriffs anlangt, so schwankt Schelling — wie übrigens schon Kant — zwischen Sensualismus und Rationalismus. Anfänglich neigt er — wie er sogar einmal auch die „Tätigkeiten“ des „Ich“ „gefühlt“ werden läßt (II 220) — zu der Auffassung, „Kraft kündige sich nur dem Gefühl an“ (I 379; II 23, 229). Weiterhin jedoch kommt eine besser berechtigte rationalistische Deutung des Kraftbegriffs zum Durchbruch. „Kraft überhaupt“, heißt es nun, „ist ein blosser Begriff des Verstandes“ (II 228); Objektivität aber soll diesem Verstandesbegriff dadurch gesichert sein, daß seine Setzungen „aus der Natur unseres Geistes und der Anschauung selbst notwendig hervorgehen“ (ebda). Eine Stelle der „Ideen“ (II 219) faßt diesen Kraftbegriff bereits reichlich metaphysisch, geradezu als ein vitalistisches „Inneres“ der Materie: „Ueberhaupt, was vermag auf den Geist zu wirken (!) als er selbst, oder was seiner Natur verwandt (!) ist. Darum ist es notwendig, die Materie als ein Produkt von Kräften vorzustellen; denn Kraft allein ist das Nichtsinnliche (!) an den Objekten, und nur was ihm selbst analog ist, kann der Geist sich gegenüberstellen“.

Die Konstituierung nun dieses dynamischen Substrates ermöglicht es, das „Besondere“ der Natur — unter Anerkennung seiner Unableitbarkeit — in einer Weise zu quantifzieren, welche von dem üblichen Schema der (demokritischen) „Atomistik“ abweicht, ohne doch die materialistischen Grundannahmen zu verletzen. Während nämlich diese „Atomistik“ das „Volle“ durch dazwischen gestreute „leere Räume“ zu allerhand spezifischen „Gestalten“ formt: postulieren Kant und Schelling eine unübersehbare Mannigfaltigkeit spezifischer Dichtigkeitsunterschiede im „Vollen“. So werden ihnen die „Qualitäten“ zu intensiven Quantitäten, zu Graden der Raumerfüllung; und deren Spezifität wiederum soll entspringen aus dem „Zusammentreffen“ zweier bestimmt graduierter dynamischer Grundfaktoren, der Repulsiv- und der Attraktivkraft. Als das „Regulativ“ exakter Naturwissenschaft hat somit die „Idee“ zu gelten, „alle Qualitäten nur als verschiedene Modifikationen und Verhältnisse der Grundkräfte zu betrachten. Denn diese sind das Einzige, was die empirische Naturlehre postulieren darf, sie sind die Data jeder möglichen Erklärung“ (II 292). Solchergestalt also findet hier das Faktum der Individuation seinen wissenschaftlichen Ausdruck, daß die Wirkungsgröße der Grundkräfte über die Punkte der von ihnen gemeinsam erfüllten Sphäre in infinitesimaler Abgestuftheit verteilt

gedacht wird.[1]) So sehr diese Zurückführung aller sinnlichen „Qualitäten" auf Dichtigkeitsgrade eines überall homogenen Substrates 1797 im Mittelpunkte des Interesses steht, so richtet sich gerade gegen diese Art von gewaltsamer Quantifizierung späterhin die ganze Schärfe des „dynamischen" Naturphilosophen. Wenn er freilich 1799 einer rein qualitativen Naturauffassung das Wort zu reden scheint, so gilt das nur für den Augenblick; bereits 1801 vertritt er wieder — nunmehr weit ab von den Wegen der exakten Naturwissenschaft — die Meinung, in der „Natur selbst" gebe es nur „quantitative Differenzen".[2])

Für Schellings gleichzeitige Erkenntnispraxis ist diese Qualitätenlehre von 1797 nicht zum Heile geworden. Nachdem er den Forderungen der quantitativen Methode im voraus genügt zu haben glaubte, meint er nun erst recht der zeitgenössischen Unart nachgeben und mit allen möglichen „Fluida", mit mehr oder weniger ätherischen Essenzen wirtschaften zu dürfen, so daß er an die „dunklen" Qualitäten der Aristoteliker vielfach recht bedenklich streift. So spricht er von einer „magnetischen" und einer „elektrischen" „Materie"; so wird ihm vor allem der Lichtstoff bedeutsam, als der von der Sonne strömende Lebensatem der Welt. Diese „Materien" werden durch das 1799 einsetzende „vollendete System" sämtlich beseitigt; wenn aber dann Schelling z. B. das Licht gleich zum immateriellen „Werden selber" (III 131, 208, 261, 318) erhebt, so überspringt er gerade die Stufe einer „dynamischen", d. h. kinetischen Lichttheorie. —

Wenn nun Schellings Kantische Vorlage mit zwei gegensinnigen „Grundkräften" operierte; wenn andererseits der von Fichte überkommenen Transzendentalpsychologie die Zweiheit der gegensinnigen „Tätigkeiten" das (metaphysische) Gepräge gab: so lag es für Schelling nahe genug, diese beiden Konzeptionen, die ihn gleicherweise interessierten, rational zu verknüpfen und auf solche Art für die „Identität des Geistes in uns und der Natur ausser uns" (II 56) gleichsam den Tatbeweis anzutreten. Ihm selber galt 1797 diese doch nur spielende Analogie — deren Zirkel schon vorhin aufgedeckt wurde — als die wesentliche Leistung, als der Kerngehalt seiner Naturphilosophie: die notwendige „Dualität" aller Naturwirkungen — das „Weltgesetz der Polarität"

---

[1]) Über Qualitäten als Dichtigkeitsgrade vgl. I 463; II 243, 275, 278; II 292, 307, 317, 408f.

[2]) Vgl. auch S. 97ff.; 99ff.

(II 489) — schien hier auf transzendentalem Wege begründet zu sein. „Es fragt sich nun nicht weiter, warum diese zwei Grundkräfte der Materie notwendig sind. Die Antwort ist: weil ein Endliches überhaupt nur Produkt zweier entgegengesetzter Kräfte seyn kann“ (II 232; vgl. II 38). Mit dieser angeblichen Begründung aber geht die Verwischung und Verdunklung der Kantischen Theoreme Hand in Hand. Wenn schon Kant seine „Grundkräfte“, die er doch mit den Bewegungsursachen der empirischen Mechanik identifiziert, in eine eigentümlich ontologische Beleuchtung rückt: so sind für Schelling die Namen der „*Repulsion*“ (der ins Unendliche gehenden Kraft) und der „*Attraktion*“ (der verendlichenden Kraft) von vornherein nichts anderes als Symbole, durch die er zeitweise die ontologischen Antinomien zu verkleiden liebt, von denen doch auch in dieser „kritischen“ Epoche sein Denken beherrscht war. So vertauscht denn auch schon die Schrift „Von der Weltseele“ die Kantischen Bezeichnungen gegen die allgemeineren eines „positiven“ und eines „negativen“ Naturprinzips. Je nachdem nun ob diese „Kräfte“ mehr als Konstituentien der Materialität überhaupt oder mehr als Grundformen aller Veränderung am materiellen Substrat, als Faktoren des *Seins* oder des *Geschehens*, aufgefaßt werden — was schon Kant nicht genügend geschieden hatte —: ergeben sich wiederum zwei unterschiedene Korrelationen. Von diesen beiden Seiten aber des Grundverhältnisses scheint die erstgenannte, auf das Sein bezogene (*Das Eine und das Viele*) sich leichter den materialistisch-mechanistischen Voraussetzungen anzupassen als die zweite, auf das Geschehen hinblickende (*Das Tätige und das Leidende*). Denn während die Dualität des Einen (Ganzen, Bestimmbaren) und des Vielen (des Teils, der Bestimmung) aus der Sphäre der Materialität, aus Raum und Raumerfüllung geradezu abstrahiert ist: wird durch die Korrelation von Tätigkeit und Leiden der mechanistische Grundsatz, „jede Ursache sei ein äussere“, von vornherein aufgehoben.

Was nun die Übertragung des Begriffspaares des Einen und des Vielen auf die Kantischen „Grundkräfte“ betrifft: so bewegt sich Schelling schon in den „Ideen“ in einer prinzipiellen Unklarheit. Einerseits nämlich soll *beiden* Grundfaktoren der Materialität, bzw. der Endlichkeit überhaupt (vgl. II 236 ff.) ein „Grad“, eine bestimmt graduierte Wirkungsgröße zukommen; andererseits wieder soll in einem besonderen Sinne dem negativen, attraktiven Faktor allein die Leistung des Graduierens, Bestimmens zufallen. „Dass überhaupt eine Materie etwas Reales ist, werden wir der Repulsivkraft zuschreiben: dass aber dieses

Reale unter diesen bestimmten Schranken, dieser bestimmten Form erscheint, muss nach Gesetzen der Anziehung erklärt werden“ (II 235 f.). Diese Tendenz nun steigert sich in der Schrift „Von der Weltseele“ soweit, daß hier der positive, repulsive oder vielmehr expansive Faktor geradezu als das „Absolut-Eine“, als ätherische „Urmaterie“ bezeichnet wird, der dann eine unübersehbare Vielheit von negativen, kontraktiven Prinzipien gegenübersteht, durch welche jenes bestimmungslose Substrat zum bestimmten „Stoff“ vervollständigt wird (vgl. II 395 f., 408 f.).[1] Wobei Schelling freilich nicht unterläßt einzuschärfen, daß jenen beiden Faktoren, dem Einen und dem Vielen, empirische Realität nicht zukommt; daß sie „idealische Extreme“ sind, die nur in ihrer Durchdringung das Wirkliche, die „Materie“ erzeugen.

Gegenüber diesem Problem des Seins kommt das Problem des Geschehens für Schelling erst in der Schrift „Von der Weltseele“ in Betracht; denn hier erst werden die „Grundkräfte“ aus Konstituentien der „Materie“ zu Konstituentien des „Naturprozesses“. Auch hier nun bleibt der junge Autor den Grundannahmen der „exakten“ Naturauffassung insofern durchweg treu, als für ihn alles Geschehen Bewegung, d. h. Stellenwechsel materieller Elemente im Raum ist. Der einseitig „mechanistischen“ Auffassung der Bewegung aber, als sei ihre jedesmalige Einleitung, Intensität und Richtung durch eine „äußere Ursache“ völlig bestimmt, als gäbe es mithin nur Bewegungen vom Typus des Stoßes, steht Schelling von vornherein recht fern. Hatte er schon in den „Ideen“ — in teilweiser Anlehnung an Kant[2]) — neben dem „Stoß“ die „Schwere“ und die „chemische (qualitativ bestimmte) Bewegung“ als unableitbare kinetische Grundtypen zur Geltung gebracht (II 28): so beweisen die ersten Worte der „Weltseele“, daß er seine Bewegungslehre durchaus von bestimmt gerichteten, nicht von ziellos verlaufenden Bewegungen, durchaus von „lebendigen“, nicht von „toten Kräften“ abstrahiert. Hier stoßen wir nun auf die zweite, kinetische Version des Wechselverhältnisses der „Grundkräfte“, auf das Gegeneinander eines „Tätigen“ und eines „Leidenden“ — eine Fassung, die ersichtlich der Korrelation der Ich-Tätigkeiten genau nachgebildet ist. Vom Bilde eines (siderischen) Kreisprozesses[3]) ausgehend (II 381), unterscheidet Schelling eine — der Repulsion entsprechende — „erste Kraft“, welche die Be-

---

[1]) Hegel bringt — in der „Logik“ — umgekehrt Repulsion mit Vielheit, Attraktion mit Einheit zusammen.
[2]) Metaph. Anfangsgründe.
[3]) Ein Bild für den All-Organismus, vgl. S. 86 f.

wegung „anfaht", von einer — der Attraktion entsprechenden — „zweiten Kraft", welche die Bewegung „in sich selbst zurücklenkt". Jederlei Naturvorgang soll demgemäß aus zwei Faktoren resultieren: aus Aktion und Reaktion, dergestalt daß jene den Prozeß (momentan) entfacht, diese ihn (allmählich) zum Stehen bringt; oder (wie meistens) in umgekehrter Formel: daß jene „das Gleichgewicht stört", diese es „wiederherstellt" (vgl. z. B. II 391, 433, 489 f.). Beide Reihen von Bewegungsursachen stellt Schelling geradezu als „belebende" und „tote" Kräfte einander gegenüber; und phantastisch genug klingt es, wenn er jene in der „Sonne", diese auf „Erden" lokalisiert (so schon in den „Ideen"; vgl. II 169). Die Verbindung aber dieser dynamischen mit jener statischen Antinomie wird so hergestellt, daß das Absolut-Eine zugleich als Ursprung aller Bewegung, die Vielen aber als hemmende, antikinetische Prinzipien gedacht werden. So entsteht die Vorstellung von einer das All durchflutenden „absoluten Materie", vom Lichtäther als dem Sitze alles Lebens, das — durch die unübersehbare Spezifität der Körperwelt in einzelne Strahlen gebrochen — in der Mannigfaltigkeit der Naturformen und Naturprozesse „zur Darstellung gelangt".

Dieser „Äther", metaphorisch[1]) auch „Weltseele" genannt — von dem Schelling 1798 nicht etwa deduktiv ausgeht, zu dem er vielmehr induktiv hinleitet — ist doch problemgeschichtlich höchst interessant: hier gewinnt der Naturphilosoph jenen alten ontologischen Begriff des Unendlich-Einen wieder, den der „Transzendentalphilosoph" mittlerweile eingebüßt hatte. Freilich würde sich Schelling — während er in späteren Auflagen der „Ideen" und der „Weltseele" mehrfach unbedenklich an Stelle des „Äthers" die „allgemeine Identität" einsetzt — 1798 sehr gewehrt haben, hätte einer diese feine höchst flüchtige Materie mit dem „absoluten Ich" identifizieren wollen; es mußte erst eine ganz andere Naturauffassung an die Stelle des derzeitigen Materialismus treten, ehe die Ineinssetzung dieser beiden „äußersten Enden" erfolgen konnte. Gerade diese Weiterbildung aber wird 1798 eingeleitet, wenn nun dem Äther — mehr nur andeutend — als höchste Leistung die Konstituierung des organischen Lebens zugemutet

[1]) Nur metaphorisch! Die materialistische Struktur der Naturphilosophie von 1797/98 wird durch diesen Begriff keinen Augenblick verletzt; nichts weiter ist diese „Weltseele" als ein durch Kontraktion nur wenig gemäßigter enormer Grad von Expansivkraft. — Über den „Äther" vgl. I 408; II 96 f., 347, 395, 399, 406, 408, 567, 569. — Auch Kants „Metaphysische Anfangsgründe" verschmähen die Ätherhypothese nicht.

wird.[1]) Dieser „Äther“ — ein verkapselter Weltgeist — rüttelt mit Macht an seinem materiellen Gehäuse: in Wahrheit ist er ja viel „idealistischer“ gedacht als das starre Spinozistische Eine von 1795: hier erst wird für Schelling die frei aus sich selber quellende „Tätigkeit“ zum Weltprinzip. Eine Stelle freilich gibt es, wo Schelling — in plötzlich enthusiastischem Überschwang — diesen demiurgischen Kraftquell über die materielle Sphäre ins Übersinnlich-Vitalistische hinaushebt: „Das Wesentliche aller Dinge . . . . ist das Leben; das Accidentelle ist nur die Art ihres Lebens, und auch das Tote in der Natur ist nicht an sich tot — ist nur das erloschene Leben“ (II 500). Damit ist der kosmische Vitalismus der folgenden Epoche eingeleitet.

---

[1]) Derartige Andeutungen macht auch Kielmeyer, „Über das Verhältnis der organischen Kräfte“; vgl. S 95.

Dritte Epoche.

Hauptschriften: „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie", 1799.
„Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie", 1799.
„System des transzendentalen Idealismus", 1800.

Mit mystischer Vertiefung in das Eine hatte des Denkers, dessen Jugendgeschichte wir schreiben, philosophischer Werdegang begonnen; in die empirische Breite der Wirklichkeit und der Wissenschaft hatten ihn ertragsreiche Wanderjahre geführt; wir stehen an dem Punkte, wo er — ein Heimkehrender — sich anschickt, dieser Breite den inneren Keim und Kern, jener Tiefe die äußere Umhüllung und Entfaltung hinzuzufügen.

Wenn im Erkenntnissystem der vorigen Epoche — bei allen Entgleisungen im einzelnen — dennoch im ganzen das Bestreben herrschte, unser Wissen in den Grenzen der kantischen „Erfahrung" zu halten: so erhebt 1799 Schelling die prinzipielle Forderung, diese Grenzen zu überspringen, das Stückwerk des „Verstandes" zur Totalität der „Vernunft"[1]) zu gestalten. In doppelter, methodischer und metaphysischer, Hinsicht — so möchte der Sinn dieser Wendung zu charakterisieren sein — soll nunmehr der „Idee", diesem begrenzenden Jenseits der stets begrenzten Erfahrung, Realität gegeben werden. Wenn vordem den allgemeinen „Bedingungen" unserer Erkenntnis ein atomistisch zersplitterter, „rhapsodisch aufgeraffter" Inhalt gegenüberstand: so soll nunmehr das Wissensganze

[1]) Der Begriff der „Vernunft" findet sich vor 1801 nur an zwei vereinzelten Stellen in metaphysischem Sinn; I 481; III 182. Vgl. vor allem die Forderung, „den Begriff des" — empirischen — „Seyns aus der Naturphilosophie zu eliminieren" (III 12).

in lückenloser Systematik aus einem „ersten Grundsatz“ abfließen, der „so notwendig“ wäre „als der Begriff der Natur selbst“ (III 277). Und wenn soeben der Kantianer nur mit solcherlei Dingen zu tun haben wollte, die mit sichtbaren endlichen Massen umgreifbar sind: so dringt der Metaphysiker ins intensiv und extensiv Unerschöpfliche, in eine der materialistisch-mechanistischen Begriffsbildung nicht mehr unterworfenen Region der „Qualitäten“.[1]) „Die ursprüngliche Produktivität der Natur verschwindet in der gewöhnlichen Ansicht über dem Produkt. Für uns muss das Produkt über der Produktivität verschwinden“ (III 13). Die erstgenannte aber, die panlogistische Tendenz ist es, die hier noch im Vordergrunde steht: die formale mehr als die materiale Überwindung der „bloßen“ „Erfahrung“ liegt Schelling am Herzen. Der 1801 einsetzende Akosmismus wirft noch keine Schatten voraus; das „Innere“ und das „Äußere“ der Natur (vgl. III 284) sind noch ineinander verschlungen; im „Wirklichen“ selber soll das Formgefüge der Vernunft nachweisbar werden. Gleichwohl erscheint der metaphysische Unterton, der stete Hinblick aufs lebendige Ganze, bedeutungsvoll; er bewahrt den gleichzeitigen Rationalismus vor dem Hinabgleiten in mechanistische Armut und in methodologische Subjektivität. Alle Systematik im Bereiche der „Erfahrung“ ist hier in einer überempirischen „produktiven Einheit“ gegründet; aber diese Einheit wird gerade durch jene Ordnung methodisch bezeugt und bewährt. So fließen Methodik und Metaphysik zusammen in dem durch und durch unkritischen Begriff des „allgemeinen Organismus“, der Lebenseinheit im „Universum“. Damit aber ist unser Denker bei einem neuen, einem objektiven „Idealismus“ angelangt. Wenn vorher aus der ideellen Innerlichkeit des Subjekts gewissermaßen nur ein reflektierter Strahl auf die Welt der „Objekte“ hinausfiel: so findet nunmehr alle erkenntnistheoretische Vergeistigung in einer metaphysischen Geistigkeit der „Natur selbst“ ihren letzten Grund und Halt.

An dieser Stelle nun entspinnt sich in Schellings Gedankengängen ein Zwiespalt, dem von ihm selber ersichtlich eine unverhältnismäßige Tragweite beigemessen wurde. Dieser objektive Idealismus einer systematischen Naturphilosophie soll — wie Schelling meinte — mit den Grundsätzen einer „Transzendentalphilosophie“ unverträglich sein. Wenn in der Natur selber „die verborgene Spur der Frei-

[1]) In der Anerkennung des Qualitativen kommt die sachliche Abweichung der neuen Position von Kant am stärksten zum Ausdruck; vgl. III 101, 265.

heit entdeckbar“ ist (III 13), so scheint damit ein aus dem subjektiven „Geiste“ unableitbares Absolutes „außer uns“ gegeben, von dem nun ihrerseits alle Subjektivität „in uns“ erst die „höhere Potenz“ darstellt! Es ist hier daran zu erinnern, wie schon 1795 Schelling fortwährend zwischen einer „subjektiven“ und einer „objektiven“ Erkenntnisart hin- und herging, wie schon damals die „Philosophischen Briefe“ die Ansicht vertraten, daß „es, solange noch endliche Wesen existieren, auch zwei sich geradezu entgegengesetzte Systeme“, nämlich ein idealistisches und ein realistisches, „geben muß“ (I 306). Für das Gebiet der Ethik war die gegensätzliche Struktur dieser beiden notwendigen „Systeme“ schon damals aufgezeigt worden; dieser ethischen Antinomie aber sollte nun auch ein analoges theoretisches Dilemma entsprechen. Aus solchen Erwägungen heraus reifte seit 1799 der Versuch, auch die „theoretische Philosophie“ dualistisch, als „Naturphilosophie“ ebensowohl wie als „Transzendentalphilosophie“, zu bearbeiten.

Mögen nun gewisse praktische Vorteile dieses methodischen Dualismus anzuerkennen sein, so muß doch Schellings derzeitige Unklarheit über Sinn und Geltung seiner eigenen Leistungen höchst peinlich berühren. Alle diese — von 1799—1801 sich hinziehenden — Auseinandersetzungen zwischen „Natur“ und „Geist“ leiden einmal unter der mangelhaften Definition dieser Korrelatbegriffe, deren Verhältnis sowohl ideell (erkenntnistheoretisch) als real (metaphysisch) gefaßt wird. Dazu aber kommt, daß weder auf erkenntnistheoretischem noch auf metaphysischem Gebiete für diesen Dualismus irgendwelche tiefere Begründung besteht; kraft längst festgestellter und stets festgehaltener Erkenntnis-Grundsätze kann und darf Schelling gar nicht das „Subjektive“ und das „Objektive“ erst verselbständigen und hernach eines aus dem andern ableiten! Schon 1795 war im Absoluten „Wissen“ und „Sein“ schlechterdings identisch; schon 1797 war „unser Wissen durchaus und durchein ideal und real zugleich“; und keine erkenntnistheoretische Position wurde erbitterter befehdet als der Dualismus von „Form“ und „Stoff“, von „Geist“ und „Materie“. Und schon 1797 war der individuelle Geist — wenngleich auf diesen metaphysischen Hintergrund nur selten reflektiert wurde — nur das Glied einer Monadenwelt, eines „allgemeinen Organismus“, nur die Endgestalt einer „Stufenfolge des Lebens in der Natur“ Schelling irrt daher, wenn er die kritische und die metaphysische Ausprägung seines Idealismus zu zwei „entgegengesetzten“ Weltkonstruktionen hypostasiert; und seine

hierauf gerichteten Bemühungen haben systematisch keinen Wert.

Schelling hat sich zu Eingang jeder der drei Schriften von 1799—1800, aber jedesmal kurz und, man möchte sagen, ungern, seiner Unklarheit bewußt, über die theoretischen Fundamente dieses verworrenen Dualismus ausgesprochen; und die Reihe dieser Auslassungen bildet eine kontinuierliche Folge, in deren Verlauf die Bedeutsamkeit der „naturphilosophischen“ Richtung stetig gesteigert erscheint.

Der „Entwurf“ hält — obwohl seine Naturauffassung von der des Fichteschen Idealismus von Grund aus verschieden ist — an den „idealistischen“ Systemgrundlagen theoretisch fest. Wohl wird zu allem Anfang dieser Vorlesungen mit allem Nachdruck der Begriff einer „produktiven“ „Natur“ als eines „Unbedingten“ aller Konstruktion zugrunde gelegt; sogleich aber betont Schelling korrekterweise, daß dem Naturbegriff eben nur innerhalb einer Teilwissenschaft diese überragende Geltung zukomme. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß „zum absolut Unbedingten im menschlichen Wissen nur die Transzendentalphilosophie sich erhebt“ (III 11); diese erst hat das Grundproblem des Wissens „in der höchsten Allgemeinheit aufzulösen“, während die „untergeordneten Wissenschaften“ (darunter auch Naturphilosophie) nur „besondere Fälle“ dieses Problems behandeln (III 14). Nur mit dieser theoretischen Einschränkung ist es zu verstehen, wenn (III 17) mit einer gewissen Feierlichkeit von der „Autonomie“, „Autarkie“ und „unbedingten Realität“ (III 17) des aus dem Naturbegriff zu deduzierenden Systemganzen die Rede ist.

Erst mit der nun folgenden „Einleitung zum Entwurf“ beginnt die „realistische“ Wendung und damit die Konfusion der Grundlagen, die sich 1800 bis zum völligen circulus vitiosus steigert (Vgl. III 271 ff.). Diese „Einleitung“ statuiert erstmals die Möglichkeit zweier „entgegengesetzten Richtungen“, denen „beiden im System des Wissens gleiche Notwendigkeit zukommt“: eine erkenntnistheoretische und eine seinstheoretische Richtung, zunächst allerdings nur innerhalb der „Natur“.[1]) Da sich nun hier das „Wissen“ mit dem „Geiste“, also mit einem Seienden, konfundiert; da Schelling andererseits sehr geneigt ist, das Sein der „Natur“ — in der Biologie — bis an die Grenzen dieses „Geistes“ zu erstrecken: so ergibt sich das Dilemma, daß, während die „Transzendentalphilosophie“ das „Reelle“ (das Sein) dem „Ideellen“ (dem wissenden Geiste) „unter-

[1]) Also im Bereiche der „theoretischen Philosophie“.

ordnet", nun wieder die Naturphilosophie das „Ideelle" (den seienden Geist, die psychophysische „Individualität") aus dem „Reellen" (der „Natur") zu „erklären" sucht.

Recht wenig geklärt sind die Erläuterungen dieser dualistischen These; interessant aber ist es, wie Schelling die ganze Frage sofort auf das Problem des Organischen zuspitzt. Beiden Wissenschaften wird es zur eigentlichen und einzigen Aufgabe gemacht, das Faktum des individuellen wie des allgemeinen „Organismus" mit ihren jeweiligen Mitteln zu „erklären". So hat Transzendentalphilosophie aus der „geistigen" Bedingtheit der Natur die konstitutive Geltung dieses Schellingschen Grundbegriffs darzutun:[1]) „Da die Materie nur der sichtbare Organismus unseres Verstandes ist, kann die Natur nichts anderes als das Regel- und Zweckmässige produzieren, und die Natur ist gezwungen es zu produzieren" (III 272). Aus dem „Ideellen" also (dem Organismus des Geistes) entspringt das „Reelle" (der Organismus der Natur). Recht merkwürdig nun erscheint es, wenn bei näherem Zusehen das „Ideelle" der Naturphilosophie sich identisch erweist mit dem „Rellen" der Transzendentalphilosophie. Denn nichts anderes ist dieses „Ideelle" der Natur als wiederum das Organische: welches nun aber nicht mehr transzendentalpsychologisch, sondern rein „physikalisch" zu deduzieren ist. Schelling wiederholt hier zunächst die schon früher geäußerte Ansicht, daß der Gegenstand der Biologie — wie er einerseits als Gehäuse des Geistes „transzendental" (normgesetzlich) ableitbar ist — dennoch auch „aus Naturkräften" (naturgesetzlich) begriffen werden könne. Scheint nun damit immer noch kein Schritt über die theoretischen Grundlagen der vorigen Epoche hinausgetan: so wird deren Bestand in dem Augenblick gefährdet, wo Schelling das „Transzendentale" selber, die Fichteschen „Handlungen des Ich", die „Organisation des Geistes" — den Naturgesetzen der Biologie subsumiert. Nur andeutungsweise wird 1799 dieser Schritt gewagt, die „Ableitung" des „Geistes" aus der „Natur" nur als ferne Möglichkeit dargestellt: „Den Realismus als Prinzip angenommen", „so ist nichts Unmögliches in dem Gedanken", „dass auch das, was wir Vernunft nennen, ein blosses Spiel höherer uns notwendig unbekannter Naturkräfte ist".[2]) Schelling steht hier an dem Punkte, wohin alle

---

[1]) Wie es bereits die „Allg. Übersicht" von 1797 versuchte, wie es das „System des transz. Idealismus" von 1800 aufs neue unternahm.

[2]) „Spiel der Kräfte" ist Fachausdruck der Schellingschen Biologie. — Vgl. auch die entsprechenden Stellen in „Heinz Widerporstens Epikurisch Glaubensbekenntnis". — Von der — stets geleugneten — tran-

mit Psycho-Metaphysik konfundierte Transzendentalwissenschaft einmal gelangen muß, wo ihre ganze Schlußkette sich als heimlicher Zirkel, als sich in den Schwanz beißende Schlange erweist. Daß Schelling — und nicht Fichte — diese Gedankenfolge zu Ende dachte, könnte ihm immerhin zum Verdienst angerechnet werden.

In zwei Punkten bedeutet die Stellungnahme von 1800[1]) einen Weiterschritt gegen 1799. Sollte damals immer noch der „Transzendentalphilosophie“ ein Ehrenrecht, eine „ursprüngliche Tendenz“ zukommen, so werden nun beide Richtungen als „Grundwissenschaften“ logisch völlig gleichgestellt. Und hatte es sich damals wesentlich nur um Naturprobleme gehandelt, so wird nun das Geltungsbereich beider Wissenschaften prinzipiell über das Gesamtgebiet „unseres Wissens“ erstreckt, sodaß auch die „praktische Philosophie“ eine „naturphilosophische“ Behandlung erfahren könnte! Wenn aber in der eben angeführten Formulierung von 1799 wenigstens eine eindeutige Problemstellung vorlag, verirrt sich Schelling in der methodologischen „Einleitung“ des doch sonst so kunstgerechten „Systems“ von 1800 in einen geradezu barocken logischen Wirrwarr. Alle nur möglichen erkenntnistheoretischen und metaphysischen Bedeutungen der in Rede stehenden Korrelation gehen hier durcheinander: das Subjektive und Objektive, das Vorstellende und Vorstellbare, das Bewußte und Bewußtlose, Wissen und Sein, Freiheitsgesetz und Naturgesetz, Gesetz und Phänomen — und in ebenso vielen Variationen schillert das „Ableiten“ des einen aus dem andern. Aus diesem Durcheinander erhellt nur das Eine, daß Schelling 1800, da er den spezifisch „subjektiven“ Idealismus endgültig systematisierte, an dessen „rein theoretischem Fundament“ gründlich irre geworden war (vgl. III 332).

So kann es uns nicht Wunder nehmen, noch in demselben Jahre 1800 (im Schlußparagraphen der „Allgemeinen Deduktion des dynamischen Processes“) die Alleingeltung der naturphilosophischen Konstruktionsart behaupten zu hören. „So können wir .... von der Natur zu uns, von uns zu der Natur gehen, aber die wahre Richtung für den, dem Wissen über alles gilt, ist die, welche die Natur selbst genommen hat“ (IV 78). Und emphatisch versichert Schelling, daß das, was er „hier zuerst ganz aus-

---

szendenten Kausalität der „Dinge“ auf das „Bewußtsein“ ist hier nicht die Rede, sondern von einer Subsumtion „transzendentaler“ unter naturphilosophische „Gesetze“.

[1]) „System des transzendentalen Idealismus“, „Einleitung“ III 339 ff.

gesprochen", die Grundlage für alles weitere abzugeben habe.

Wenn wir es nun unternehmen, die systematische und historische Eigenart der Position von 1799/1800 darzustellen, so sind damit zwei Teilprobleme aufgegeben. Zuvörderst gilt es, aus der derzeitigen Naturphilosophie — wie sie im „Entwurf" und in der nachträglichen „Einleitung zu dem Entwurf" vorliegt — den Kerngedanken, die Lehre vom „allgemeinen Organismus" und dessen rationaler Systematik, herauszuheben. Sodann aber ist zu zeigen, wie diese neue „dynamische Naturphilosophie"[1]) gerade auch in das „System des transzendentalen Idealismus" ihre Reflexe wirft. Stellt auch der Hauptteil dieses „Systems" eine — wenig originelle — Kodifikation der Erkenntnislehre von 1797 dar, so berechtigt uns gleichwohl eine bis jetzt wenig beachtete Unterströmung, dieses „idealistische" System vielmehr als die vertiefende Ausgestaltung des eben errungenen kosmischen Panlogismus zu bezeichnen.

Nachdem schon der „Entwurf" kategorisch erklärt hatte, „über die Natur philosophieren heisse die Natur schaffen" (III 13): gibt die „Einleitung zu dem Entwurf" (III 275 ff.) erstmals eine konsequent und klar durchgeführte panlogistische Wissenschaftslehre. Hier schlägt der ehemals in praxi noch zugelassene Dualismus des „Notwendigen" und des „Zufälligen", der „Bedingungen" und der Tatsachen[2]) — dem bereits in der „Allgemeinen Übersicht" statuierten Programm gemäß — in einen absoluten Monismus um, der das Wissensganze selber aus einem methodischen Einheitsprinzip abzuleiten bestrebt ist. „Wir wissen nur das Selbsthervorgebrachte; das Wissen im strengsten Sinne des Worts ist also ein reines Wissen a priori". „Der Begriff des Wissens wird hier in seiner strengsten Bedeutung genommen, und dann ist es leicht

---

[1]) Wenn schon die vorige Epoche — im Anschluß an Kant — das Substrat der Natur „dynamisch" faßte, so implizierte das noch keinerlei Gegnerschaft gegen die Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaft. Erst 1799 gewinnt das „Dynamische" eine feindselige Spitze gegen den Materialismus und damit gegen Kant selber; unter Vernachlässigung des wörtlichen Sinnes wird nunmehr die „dynamische Naturerklärung" als die Erfassung des begeisteten „Innern" der „mechanischen" Denkweise, die sich im geistlosen „Äußern" herumtreibt, gegenüber- und vorangestellt (vgl. III 268, 275, 281). Gerade in dieser Verdunkelung zugleich und Vertiefung eines ursprünglich kritisch gemeinten Begriffs bekundet sich Schellings verhängnisvoller Schritt; der ganze verworrene Reichtum seiner Naturauffassung — das Naturgefühl des Einen, Organischen, Fließenden, Unendlichen — drängt sich fortan in dieses „Dynamische" hinein.

[2]) Vgl. S. 66.

einzusehen, dass man in diesem Sinne des Worts eigentlich nur von solchen Objekten wissen kann, von welchen man die Prinzipien ihrer Möglichkeit einsieht". Für diese Konstruktion a priori beansprucht Schelling — anders wie früher — strenge Apodiktizität; „eine solche Wissenschaft verträgt wie jede das Hypothetische nicht, noch das bloss Wahrscheinliche, sondern sie geht auf das Evidente und Gewisse". Freilich ignoriert gerade dieser vollendete Rationalismus die Seite der „Erfahrung" keineswegs; aber das Rationale und das Empirische erscheinen nun nicht mehr als koordinierte Faktoren innerhalb der Wissenschaft selber; „Erfahrung" wird hier zur — unerläßlichen — psychologischen Vorstufe und Einkleidung der „Theorie". „Der Satz: die Naturwissenschaft müsse alle ihre Sätze a priori ableiten können, ist zum Teil so verstanden worden: die Naturwissenschaft müsse der Erfahrung ganz und gar entbehren und ohne alle Vermittelung der Erfahrung ihre Sätze aus sich selbst herausspinnen können, welcher Satz so ungereimt ist, dass selbst Einwürfe dagegen Mitleid verdienen. — Wir wissen nicht nur dies oder jenes, sondern wir wissen ursprünglich überhaupt nichts als durch Erfahrung, und mittels der Erfahrung, und insofern besteht unser ganzes Wissen aus Erfahrungssätzen. Zu Sätzen a priori werden diese Sätze nur dadurch, dass man sich ihrer als notwendiger bewusst wird, und so kann jeder Satz, sein Inhalt sey übrigens welcher er wolle, zu jener Dignität erhoben werden, da der Unterschied zwischen Sätzen a priori und a posteriori nicht etwa, wie mancher sich eingebildet haben mag, [1]) ein ursprünglich an den Sätzen selbst haftender Unterschied, sondern ein Unterschied ist, der bloss in Absicht auf unser Wissen und die Art unseres Wissens von diesen Sätzen gemacht wird. . . . .". „Der Gegensatz zwischen Empirie und Wissenschaft beruht nun eben darauf, dass jene ihr Objekt im Seyn als etwas Fertiges und zu Stande Gebrachtes, die Wissenschaft dagegen das Objekt im Werden und als ein erst zu Stande zu bringendes betrachtet". [2]) Daß nun aber solchergestalt dem bloßen Faktum „innere Notwendigkeit" zuwachse, daß das „Sein" als „Werden" begriffen werde: das ist nicht anders zu bewerkstelligen denn durch Einreihung alles Einzelwissens in das Ganze des Systems. Hatte es Schelling 1795 als „unerträglich", als „empörend" für einen „philosophischen Kopf" bezeichnet, das Wissen „in den Fesseln eines einzelnen

---

[1]) Schelling selber!
[2]) So schon 1797: Vgl. S. 52.

Systems“ zu knebeln (I 306): so gilt für die nunmehr zu begründende „spekulative Physik“ durchgängige Systematik als unumgängliche Voraussetzung. Freilich vergißt Schelling die restringierende Bemerkung nicht, daß dieses Unternehmen nur ideell vollendbar ist; niemals vermag eine einzelne systematische Leistung die „unendliche Aufgabe“ der Wissenschaft zu erschöpfen, ihrem „ins Unendliche gehenden Progressus“ ein Ziel zu setzen (vgl. III 279).

Gesetzt nun, es wäre gerade unter kritischen Gesichtspunkten die restlose methodische Bemeisterung der „Erfahrung“ als letztes Erkenntnisideal anzuerkennen: so erscheint doch das ganze Problem in wesentlich verändertem Licht, wenn nun die Theorie in die Praxis sich umsetzt, wenn nun in der Tat die „Natur“ als System der „Vernunft“ sich konstituiert. Konnte es einen Augenblick so scheinen, als ergebe sich das Verlangen nach Rationalität aus den eigensten Bedürfnissen des Erkennens, so zeigt sich nun, daß doch der Logik die Forderung des „Systems“ vielmehr erst durch eine höhere metaphysische Instanz aufgenötigt wird. „Nicht wir kennen die Natur, sondern die Natur ist a priori, d. h. alles Einzelne in ihr ist zum Voraus bestimmt durch das Ganze oder durch die Idee einer Natur überhaupt“ (III 279). Mit dieser Wendung aber greift der Schellingsche Rationalismus über den Rahmen des Erkenntnisproblems hinaus. Mit dieser Behauptung einer Rationalität vor und außer den Forderungen der Methode, einer vernünftigen Weltordnung, tritt Schelling in den Bereich jenes tiefsten metaphysischen Problems, das vormals wohl die „Theodicee“ bearbeitete, das mit der ihm eigenen Selbstbescheidung Kant in der „Kritik der Urteilskraft“ zur Sprache brachte. Die dogmatische Lösung dieses Problems im panlogistischen Sinne, die „idealistische“ Überzeugung von einem ursprünglichen Vernunftgrund und Vernunftgehalt der Wirklichkeit: dieser metaphysische Hintergrund ist es, der allein den Rationalismus der Methode möglich macht. Nur unter der Voraussetzung, daß der Erkenntnisgegenstand selber „konstruierende Tätigkeit“ ist, kann auch der Erkenntnisprozeß ein „Konstruieren“ sein. Nur wenn die Natur „a priori ist“, „muss es auch möglich seyn, sie als etwas, das a priori ist, zu erkennen, und dies eigentlich ist der Sinn unserer Behauptung“ (III 279). Nun aber ist die Natur an sich selber vom „Begriff“ durchdrungen, rational und rationabel; es durchwaltet sie — so schon 1798 (I 481) — eine „absolute Vernunft“ deren logischen Prozeß die „empirische Vernunft“ nachzuzeichnen imstande ist. Rein methodologisch betrachtet, möchte diese Schellingsche Wissenschafts-

lehre, so rationalistisch sie sich gebärdet, doch ebensowohl als „unbedingter Empirismus"[1]) zu bezeichnen sein, denn unter Verzicht auf jegliche „Formung" eines „Inhalts" verlangt sie nichts weiter als die getreuliche Registrierung der gegebenen Ordnung der Dinge. Nicht das Erkennen schreibt dem Sein, sondern das Sein dem Erkennen die Gesetze vor. Fast noch deutlicher als aus der Naturphilosophie von 1799 erhellt diese Position aus dem „System des transzendentalen Idealismus" von 1800. Hier wird die Reihe des Erkennens geradezu als „Kopie oder Nachahmung" (III 397), die Reihe des Seins aber als „Original" bezeichnet; und auch hier liegt alle Rationalität in einer „ursprünglich" — wenn auch „bewußtlos" — gegebenen Faktizität.

Hatten wir vorhin bereits darauf hingewiesen, wie enge dieser Schellingsche Panlogismus mit der eigentümlichen logisch-metaphysischen Bedeutung des „Organischen" verknüpft ist, so sind nun diese höchst interessanten Fundamentierungen genauer zu kennzeichnen. Die erkenntnistheoretische Fixierung dieses wichtigen Begriffs als solchen gehört zwar der vorigen Epoche an; aber erst 1799 bewährt sich der „Organismus" als Typus aller Rationalität und aller systematischen Totalität. Hier also, wo erstmals das „Organische" sich zur zentralen Naturkategorie ausweitet, haben wir auch jener wertvollen Vorarbeiten von 1797/98 rückgreifend zu gedenken.[2])

Kant sowohl als Jacobi haben auf die Schellingsche Begriffsbestimmung des „Organischen" eingewirkt: aber dieser — eine problemgeschichtlich nicht unwichtige Feststellung — in einem tieferen Sinne als jener. Wohl stellt Schelling die „Kritik der Urteilskraft" höher als irgendein anderes Kantisches Werk,[3]) und hat ihr ersichtlich vieles zu danken; aber der einseitige Kantische Begriff des „Naturzwecks" behält für ihn nur untergeordnete Bedeutung.[4]) Durch Jacobi erst[5]) wurde ihm der Kerngehalt der auf Leibniz und weiterhin auf Aristoteles zurückgehenden vitalistischen Begriffsbildung über-

---

[1]) Sch. selbst braucht diese Bezeichnung in einem anderen Sinne.

[2]) Die Hauptstellen zur Methodologie des „Organischen" sind: I 370ff.; II 40ff., 515f.; III 488ff.

[3]) Vgl. I 232: „Wer seine Deduktion der Kategorien und die Kritik der teleologischen Urteilskraft mit dem Geiste gelesen hat, mit dem alles von ihm gelesen werden muß, sieht eine Tiefe des Sinns und der Erkenntnis vor sich, die ihm beinahe unergründlich scheint."

[4]) 1797 betont er die Kantische „Zweckmäßigkeit" noch etwas stärker als später. Gegen die populären „teleologischen Erklärungen", die nichts erklären, hat er sich stets gewandt.

[5]) Vgl. F. H. Jacobi, ‚David Hume', W. W. Bd. II S. 209ff., 236ff.

mittelt; und im Anschluß an diese Gedankenwelt bestimmte nun auch Schelling die „organische Gestalt" wesentlich als das Konkret-Allgemeine, als das Ganze. Solchermaßen vertieft, gewinnt nun aber das „Organische" bei Schelling eine grundsätzlich neue, der Kantischen Auffassung geradezu entgegengesetzte Systembedeutung. Wenn Kant seinen „Naturzweck" kaum im äußersten Winkel seines Lehrgebäudes zu lokalisieren wußte, wurde für Schelling die organische Ganzheit geradezu zum Vorbild wahrhaft philosophischer Begriffsbildung. An dieser einzigen Stelle glaubt Schelling einen „Begriff", ein Apriori von zweifellos realer Bedeutung zu entdecken; soll es mithin neben der „sinnlichen" noch so etwas wie eine „gedankliche" Erkenntnis geben, so kann es nur diejenige sein, welche die Welt als „Organismus" begreift.

In allgemeinster Fassung kennzeichnet Schelling das „Organische" als „etwas in sich selbst Ganzes und Beschlossenes" (II 516), als ein Gebilde, das wir trotz seiner inneren Mannigfaltigkeit als „reale Einheit" aufzufassen „gezwungen" (II 43)[1]) sind. Durch ein Identisches, „Bleibendes" (II 516), durch irgend ein immer wiederkehrendes Strukturgesetz muß es in sich selber geeinigt sein. Ein Komplex also von Wirklichkeitselementen, den wir nicht aus äußeren Rücksichten, sondern auf Grund einer inneren Gebundenheit durch einen Individualbegriff umgrenzen, hat im Schellingschen Sinne als „Organismus" zu gelten. „Jede Organisation ist also ein Ganzes; ihre Einheit liegt in ihr selbst, es hängt nicht von unserer Willkür ab, sie als Eines oder als Vieles zu denken" (II 41). Diese organische Ganzheit aber faßt Schelling wesentlich dynamisch als „Einheit der Kraft": sodaß nur da von einem „Organismus" gesprochen werden kann, wo ein geschlossenes Gefüge zusammenstimmender und ineinander eingreifender Prozesse, ein „dynamisches Gleichgewicht" (II 511) gegeben ist. In diese Beleuchtung nun gerückt, ordnet sich die „Organisation" zur Seite der „Kausalität" unter den Oberbegriff der „dynamischen Beziehung"; wird im Falle der (mechanischen) „Kausalität" diese dynamische Bindung gleichsam auf immer andere und andere Elemente übertragen, so erhält sie sich, falls „Organisation" vorliegt, in einem allseits begrenzten Wirkungskreise. „Organisation", sagt Schelling, „ist mir überhaupt nichts anderes als der aufgehaltene Strom von Ursachen und

---

[1]) Vgl. Jacobi, WW. II 253: „Den organischen Wesen allein können wir eine solche innerliche Einheit zuschreiben, die wahrhaft objektiv und real ist".

Wirkungen. Nur wo die Natur diesen Strom nicht gehemmt hat, fließt er vorwärts (in gerader Linie). Wo sie ihn hemmt, kehrt er (in einer Kreislinie) in sich selbst zurück" (II 349).[1]) So kann Schelling — nicht ohne historisches und sachliches Recht — der „Organisation" den logischen Ort der Kantischen „Wechselwirkung" anweisen (vgl. I 386; III 495); indem er sie als die „höchste" der Relationskategorien, als Synthese von Folge und Beharrung, von Kausalität und Substantialität deduziert, sichert er ihr konstitutive Bedeutung im transzendentalen System. Sofern ihm aber dieses mit einer objektiven Ordnung der Dinge zusammenfällt, wird ihm das „Organische" zur metaphysischen Synthese von „Masse" und „Bewegung", und damit zur „höchsten" der drei „Potenzen" des Naturprozesses.[2])

Scheint nun mit diesen Bestimmungen das „Organische" so weit gefaßt zu sein, daß selbst ein System um einen Zentralkörper kreisender Planeten „organisch" heißen könnte, so gelangt doch Schelling alsbald — unter Festhaltung dieser Grundlagen — zu einer Vertiefung des Begriffs. Allererst dann nämlich vollendet sich „Organisation" zur „Individualität", wenn die Organisiertheit „ins Unendliche geht", wenn jeder kleinste Teil sich als dynamisches Ganzes, als Komplikation ineinander eingreifender, aufeinander zurückwirkender Prozesse darstellt. „Das Wesen des organisierenden Prozesses muss also im Individualisieren der Materie ins Unendliche bestehen" (II 520). Indem nun aber — soll anders von Einem und demselben Gebilde geredet werden können — das Gesetz dieser Individuierung auf allen Stufen sich gleich bleiben muß: so ergibt sich ein System, innerhalb dessen „ins Unendliche kein Teil angetroffen wird, in welchem nicht das Ganze gleichsam fortdauerte oder aus welchem nicht das Ganze erkennbar wäre" (II 519). Ein potenziertes Ganzes ist es, das hier sich konstituiert, ein bis ins Kleinste geordnetes und gegliedertes Ganzes, eine „beschlossene Totalität", deren Gesetz sich in „immer engeren Sphären" auswirkt und erst in einer intensiven Unendlichkeit erschöpft. Als empirisches Schema aber dieser Kategorie gilt in erster Linie — obgleich Schelling kaum ausdrücklich darauf hinweist — der „organische" Tier- und Pflanzenleib.

---

[1]) Auf dieser Bestimmung basiert Schellings spezielle Organik: das autonome Lebensprinzip — 1798 noch der „Äther", 1799 die „Sensibilität" — gilt ihm als das „Hemmende" (oder „Störende") der „anorgischen" Kräfte.

[2]) Vgl. S. 66.

Allein eine weitere Vertiefung vollzieht sich und diesmal eine Verschiebung ins Metaphysische. Schien zunächst das Eine nur in bezug auf das Viele, das Ganze nur in Hinsicht der Teile setzbar, so lockert sich nun diese Korrelation; nicht nur in den Gliedern, sondern auch vor und außer ihnen soll der „realen Einheit" ein Sein zukommen. So vertieft sich die funktionelle zur substantiellen Einheit, die das Mannigfaltige nicht nur systematisch verknüpft, sondern auch emanatistisch erzeugt. „Denn wenn in jedem organischen Ganzen sich alles wechselseitig trägt und unterstützt, so musste diese Organisation als Ganzes ihren Teilen präexistieren; nicht das Ganze konnte aus den Teilen, sondern die Teile mußten aus dem Ganzen entspringen" (III 279). Ursprungs- und Verknüpfungseinheit aber sind identisch; „daher folgt denn auch . . . die doppelte Ansicht jeder Organisation, die als idealisches Ganzes die Ursache aller Teile (d. h. ihrer selbst als realen Ganzen), und als reales Ganzes (insofern sie Teile hat) die Ursache ihrer selbst als idealischen Ganzen ist": so daß „jedes wahrhaft individuelle Wesen von sich selbst zugleich Wirkung und Ursache" ist[1]) (II 519). Dieses stetige Sich-Ergießen aber des Ganzen in die Teile, welches doch ebensowohl ein stetiges Sich-Selber-Zurückerhalten ist, dieses Hin und Wider zwischen „Involution" und „Evolution" ist das Wesen des Lebensprozesses. Somit ergibt sich, daß — wenngleich „Organisation" und „Leben" begrifflich trennbar sind[2]) — dennoch der „Organismus" im engsten Sinne belebt sein muß, d. h. daß die Ganzheit selber als der Realgrund des dynamischen Gefüges zu gelten hat. „Also kann Mischung so wenig als Form der Organe Ursache des Lebensprozesses seyn, sondern umgekehrt, der Lebensprozess selbst ist Ursache der Mischung sowohl als der Form der Organe".[3]) Erst unter dieser Voraussetzung einer präexistenten „Produktivität" gewinnt die Behauptung einer „realen Einheit" im Organismus ihren vollgültigen Sinn.[4])

Was nun die spezifisch erkenntnistheoretische Be-

---

[1]) Diese Bestimmung auch bei Kant.

[2]) Der „physiologische Materialismus" wird eben deshalb getadelt, daß ihm „Leben und Organisation gleichbedeutend" ist (II 522). Doch soll ein „Unterschied zwischen belebten und unbelebten Organisationen in der Natur selbst nicht stattfinden" (III 414); unbelebt ist nur die Pseudo-Organisation der „Maschine" (II 521).

[3]) Die hier bekämpfte Meinung ist die des Hallenser Physiologen Reil, vgl. dessen „Von der Lebenskraft" (Neudruck Leipzig 1910).

[4]) Bemerkenswerterweise lehnt die Naturphilosophie von 1799 jede Hineinspielung dieser „Produktivität" ins Psychische ab.

deutung des „Organischen" betrifft, so wird für Schelling der „Organismus" zum Kronzeugen gegen die von ihm bestgehaßte Erkenntnislehre, welche „Form" und „Stoff" des Erkennens trennt, welche mit einem bloß methodologischen Rationalismus eine irrationalistische Metaphysik verknüpft.[1]) „Hier wenigstens" erweist sich — unwiderleglich wie Schelling meint — die „Form" nicht „als selbstbeliebige" Zutat, sondern als Gegebenheit; hier wenigstens ist der „Stoff" als solcher geformt. Dem „Begriff" der organischen Ganzheit kommt gerade mit seiner „Subjektivität" die gediegenste „Objektivität" zu. „Daß in einer Organisation absolute Individualität ist, daß ihre Teile nur durch das Ganze und das Ganze nicht durch Zusammensetzung, sondern durch Wechselwirkung der Teile möglich ist, ist ein Urteil, und kann gar nicht geurteilt werden, als nur von einem Geiste .... Also müßt ihr einräumen, daß Organisation überhaupt nur in bezug auf einen Geist vorstellbar ist". Und dennoch: daß ihr „jede Pflanze als ein Individuum denkt, in welchem alles zu Einem Zweck zusammenstimmt, davon müßt ihr den Grund in dem Ding außer euch suchen; ihr fühlt euch in eurem Urteil gezwungen, ihr müsst also einräumen, daß die Einheit, mit der ihr es denkt, nicht bloß logisch (in euren Gedanken), sondern real (außer euch wirklich) ist" (II 42f.). So ist das „organische Naturprodukt" — nach Schellings Überzeugung — das empirische Beispiel einer „absoluten Vereinigung des Begriffs und der Erscheinung, des Idealen und Realen" (II 519), wie sie der Panlogismus fordert. Systematik und Empirie stehen sich hier nicht fremd und gleichgültig gegenüber, sondern korrespondieren einander als zwei Seiten einer wesenhaften „Identität". Vergebens freilich verlangt man von Schelling zu wissen, inwieweit denn nur dieses „Beispiel" eines realen Begriffs dem Begrifflichen überhaupt Realität zu sichern vermag. Es fehlt hier das Wichtigste; es fehlt die unerläßliche Scheidung von Individualbegriff und Allgemeinbegriff, sowie der Hinweis darauf, daß sich der metaphysische Anspruch der organischen „Einheit" gerade auf ihre individual-begriffliche Eigenart stützt. So bleibt auch hier die früher[2]) erwähnte Diskrepanz zwischen der nominalistischen Herabsetzung und der panlogistischen Werthaltung des „Intelligibeln" ungelöst; die theoretische Beseitigung dieser Schwierigkeit gelingt erst 1802, wo das „Ganze" erstmals vom Einzelnen wie vom Allgemeinen,

---

[1]) Vgl. S. 59ff.
[2]) Vgl. S. 51f.

wo — in platonisierender Hypostase — die „Idee“ von der „Anschauung“ wie vom „Begriff“ klar unterschieden wird.

Diese theoretischen Unklarheiten nun hindern 1799 Schelling nicht, nach dem Muster der organischen Ganzheit ein „Universum“ zu konstruieren. Wohl hatte er 1797 diesem Unternehmen gegenüber einige kritische Skrupel nicht unterdrückt. Es wird uns versichert, daß ein „Weltsystem“ existiere, sei selbst „nur“ eine „Idee“ (II 24), und es wird uns aufgetragen, die Maxime einer „absoluten Zweckmäßigkeit“ im Naturganzen — wenngleich wir sie „standhaft und unbefangen“ zu befolgen pflegen — doch „nicht in ein konstitutives Gesetz zu verwandeln“ (II 54). Aber das sind nur Kant-Exzerpte; in der Tat hatte der „Idealismus“ von 1797 gerade diese panlogistischen Konsequenzen bereits gezogen. „Da in unserm Geiste“ — so war die Meinung — „ein unendliches Bestreben ist, sich selbst zu organisieren, so muss auch in der äussern Welt eine allgemeine Tendenz zur Organisation sich offenbaren. So ist es wirklich. Das Weltsystem ist eine Art von Organisation, das sich von einem gemeinschaftlichen Zentrum aus gebildet hat“ (I 386). So hat Schelling dem Begriff des All-Organismus, des kosmisch gegliederten Ganzen, des ewig in sich selber zurückgeschlungenen und aus sich selber erneuten Welten-Kreislaufs von Anfang an Realität zuerkannt (vgl. auch II 111 f.). In diesem ersten und letzten Naturbegriff finden alle andern ihre Aufhebung und Erfüllung; auch das „Mechanische“ würde für ein überschauendes Auge ins „Organische“ einmünden; „von dieser Höhe angesehen verschwinden die einzelnen Successionen von Ursachen und Wirkungen . . . als unendlich kleine gerade Linien in der allgemeinen Kreislinie des Organismus, in welcher die Welt selbst fortläuft“ (II 350).[1])

Was nun 1797 postuliert wurde, realisiert die „dynamische Naturphilosophie“ von 1799. Während für die Erkenntnispraxis der vorigen Epoche „Natur“ ein bloßer Allgemeinbegriff war, dem eine Anzahl isolierter Besonderheiten und Einzelheiten subsumiert wurde: erhebt sich 1799 eben diese „Natur“, vom Systemgedanken durchdrungen, zur individuellen Ganzheit, der sich eine geordnete Mannigfaltigkeit von Teil-Individualitäten, Funktionen gleichsam und Organen, ein-, nicht unterordnet. Als einheitliches „Subjekt“ erscheint hier die „Natur“, das im kosmischen Gefüge „sich selbst Objekt wird“;[2]) als lebendige

---

[1]) Ähnlich schon 1795: I 241 f.

[2]) Vgl. III 145, 218 f., 250, 287 f. — 284.

„Produktivität", die in der Totalität ihrer „Produkte" fortzeugend sich selber erhält. Diese lebendige Einheit aber, diese ins Unendliche gehende Organisiertheit des Naturganzen ist die Gewähr einer durchgängigen Systematik, einer steten Wiederkehr desselben gestaltenden Leitmotivs; ist die Natur „als Ganzes betrachtet absolut organisch" (III 326), so ist „alles was geschieht oder was entsteht, Ausdruck eines ewigen Gesetzes und einer unverletzbaren Form" (III 186). Gelänge es nun der nachzeichnenden Wissenschaft, aus dieser Einheit heraus das All zu überschauen, so würde sie „als die inwohnende Seele der Dinge sie wie ihren unmittelbaren Organismus durchdringen, und gleichwie der Meister am vollkommensten sein Werk erkennt, ihren inneren Mechanismus ursprünglich durchschauen" (III 428).[1]) Zweifellos stehen wir hier auf dem geschichtlichen Höhepunkte der Schellingschen Naturphilosophie. Der empirisch-materialistischen Beschränktheit von 1797/98 entronnen, skizziert er mit energischen, wenngleich bizarren Zügen den ungeheuren „Organismus" der Schöpfung: der sich ihm nur allzubald zu einem starren und einförmigen Schematismus versteinern sollte. Die vielfach nachlässige und verworrene Fassung des „Entwurfs" und der „Einleitung zu dem Entwurf" läßt doch zuweilen auf eine Großheit der mündlichen Darstellung schließen, die wohl einem tiefen und leidenschaftlichen Zeitbedürfnis entgegenkam.[2])

Gleich die Eingangsworte des „Entwurfs" führen auf einen Standpunkt weit jenseits der kritischen Schranken von 1797/98. Galt es damals für die erste und bedeutsamste These alles Kritizismus, daß das Unendliche in der „Erfahrung", somit in der „theoretischen Philosophie" keinen Platz habe, vielmehr als „praktische Idee" in die Ethik zu verweisen sei: so wird durch die neue Auffassung der Dinge gerade der theoretische Primat des Unendlichen, des Absolut-Einen gefordert. Wenn es eine „reale Einheit", ein immanentes Bildungsgesetz ist, aus dem heraus der Organismus als Organismus begriffen werden muß: so hat eine systematische Aufwicklung des All-Organismus offenbar von der fundierenden All-Einheit auszugehen. Damit aber findet Schelling für das Unendliche erstmals den ihm endgültig verbliebenen systematischen Ort. Im

---

[1]) Ähnlich III 276, wo das vollkommene „Wissen" demjenigen des Erfinders von seiner „Maschine" verglichen wird, die „in seinem Kopfe präexistiert hat, ehe er sie in der Wirklichkeit darstellte".

[2]) Am eindrucksvollsten klingt die Stimmung von 1799 wieder in dem gleichzeitigen Gedichte „Epikurisch Glaubensbekenntnis Heinz Widerporstens" (Aus Sch.s Leben I S. 282 ff.).

Umkreis einer mystischen und ethischen Innerlichkeit war er 1795 auf diesen „Urbegriff“ gestoßen: die Welt der „Objekte“ hatte keinen Teil daran. Auf naturphilosophischem Boden hatte sich dann — da die kritische Stimmung schon wieder verebbte — 1798 im „Äther“, diesem alldurchdringenden Lichtstoff, ein ganz andersgeartetes „Unendliches“ erhoben; und es ist, als verflüssigte und verlebendigte sich diese „absolute Materie“, da nun 1799 an ihrer Statt der unendliche Strom der „Produktivität“ das All durchdringt. Niemals war Schellings „Unbedingtes“ — in einem metaphysischen Sinne — „idealistischer“ gefärbt als in diesen Tagen des beginnenden Ungenügens an der Fichteschen „Transzendentalphilosophie“: hier erst findet das schon 1798 antizipierte Wort: „Das Wesentliche aller Dinge .... ist das Leben“ (II 500) seine Bestätigung und Vollendung.

Mit diesem „idealistischen“ Grundzug aber stimmt es, wenn Schelling 1799 — anders als 1795 — nur einen Augenblick bei dem „unbedingten Sein“ des „Unendlichen“ in sich selber verweilt, wenn er mit ungeduldiger Raschheit zum „unbedingten Werden“, zur Verendlichung des Unendlichen weitergeht: das funktionale behauptet den Vorrang vor dem substantialen „Unbedingten“. So gewinnt hier Schellings Denken ein einzigartiges evolutionistisch-emanatistisches Gepräge: nicht sowohl dem Einen und auch nicht dem Vielen, sondern dem rastlos-unaufhaltsamen Übergang des Einen in das Viele, der kontinuierlichen Selbstdarstellung des „Inneren“ im „Äußeren“, des treibenden „Lebens“ in der gefesteten „Gestalt“ — scheint sein ganzes Interesse zu gehören. Suchte er sonst immer (1795 ebensowohl wie wiederum seit 1801) in einem ruhigen Grunde das tiefste Sein, so scheint hier alle Realität in den Taumel einer „kontinuierlich wirksamen Tätigkeit“ (III 13), eines ins Unendliche aus sich selber quellenden „Prozesses“ hineingerissen. „Sein“ ist hier nur, um sich durch „Werden“ zum „Dasein“; „Identität“, um sich durch „Continuität“ zur „Totalität“ zu entbreiten. Jene „ideelle Unendlichkeit“ des Ursprungs setzt sich allsogleich — denn „absolute Tätigkeit ist nicht durch ein endliches, sondern nur durch ein unendliches Produkt darstellbar“ (III 14) — in die „empirische Unendlichkeit“ der stetigen Reihe [1]) um (vgl. III 14 f., 285), der

---

[1]) Obgleich diese „Reihe“, diese „ins Unendliche fliessende Funktion“ prinzipiell als qualitativ bestimmt zu denken ist, liegen doch quantitative Analogien sehr nahe (vgl. bes. III 15): ist doch der — so vielfach verwandte — Begriff der „Continuität“ dem Gebiete der Größen entlehnt.

als bleibendes Dokument der Ursprungseinheit das Gepräge der Systemeinheit aufgedrückt ist. Jene „absolute Synthesis“ — mehrfach (z. B. III 117) bedient sich Schelling dieses Ausdrucks — entfaltet sich zu einer ins Unendliche gehenden „Analysis“, jene „absolute Involution“ zu einer „empirischen Evolution“: innerhalb deren sich die „ontologische Einheit“ als „teleologische Einheit“ (II 46), als Fortschrittsgesetz manifestiert. So verfolgt Naturphilosophie „die Eine der Freiheit sich gleichsam wehrende Produktivität durch alle Wendungen und Krümmungen hindurch bis zu dem Punkt, wo sie im Produkt zu ersterben endlich gezwungen ist“ (III 307). Der Weltgrund wird hier als eine unerschöpfliche Kraftquelle gedacht, die ihren inneren Reichtum in stetig gestuften und gesteigerten Produktionen zutage fördert. Als einen nie ermattenden Lebensstrom schaut der phantastische Denker — recht unspinozistisch — die „natura naturans“ (III 284) an; einer vegetativen Triebkraft scheint sie ihm zu gleichen, die in abgemessenen Jahresringen zum breitschattenden Baume erstarkt.

So ist es — nach der ursprünglichen Intention des „Entwurfs“ — nicht sowohl ein fertiger „Organismus“ als eine fortschreitende „Organisation“, die dieses „genetische“ Philosophieren darzustellen versucht. Für die Kraft und Frische dieser besten Zeit der Schellingschen Naturphilosophie ist dieser „dynamische“ Grundcharakter überaus bezeichnend. Ein „Begriff“ — ein vitalistisch hypostasierter Individualbegriff — ist es, der die Fülle der „Erscheinung“ aus sich entläßt und in sich wiederum zum Ganzen verknüpft; da aber dieser Begriff „sich selbst bewegt“, da er einen nie erschöpften Konnex kontinuierlich variierender Momente in sich begreift: so konstituiert sich das ihm entspringende Ganze als systematisch gegliedertes Entwicklungsganzes. „Die ganze Natur, nicht etwa nur ein Teil derselben, soll einem immer werdenden Produkte gleich seyn. Die gesamte Natur also muss in beständiger Bildung begriffen seyn, und alles muss in jenen allgemeinen Bildungsprozess eingreifen. Alles, was in der Natur ist, muss angesehen werden als ein Gewordenes“ (III 33). Den Werdeprozeß aber einer solchen „dynamischen Organisation“ nennt Schelling „Geschichte“: und so vindiziert er sich selber die Aufgabe, die „eigentliche Naturgeschichte“ (III 307) zu schreiben. Schon 1797 (I 466 ff.) hatte er die erkenntnistheoretische Struktur der „Geschichte“ in negativem wie in positivem Sinne festgelegt: Geschichte ist überall da, wo einerseits „kein Mechanismus“ gilt, wo andererseits „ein Ideal und wo unendlich-mannigfaltige Abweichungen

von demselben im Einzelnen, doch völlige Kongruenz mit demselben im Ganzen stattfindet“ (I 469). Ersichtlich bestehen hier zwischen „Geschichte“ und „Organismus“ von vornherein die engsten logischen Beziehungen; beidemale handelt es sich um Strukturen, die der Unterordnung unter das Allgemeine ebensosehr widerstreben als die Einordnung in ein individuelles, von einer determinierenden Eigengesetzlichkeit beherrschtes Ganzes begünstigen und verlangen. In der metaphysischen Konzeption nun von 1799 verschmelzen unlöslich beide Begriffe; der organische „Kreislauf“ löst sich in den entwicklungsgeschichtlichen „Prozess“ auf und als treibende Macht dieser „Geschichte“ wiederum erscheint die organische Plastizität der „Natur selbst“. So ergibt sich das Phantasma jenes „inneren“, in der „Continuität“ seiner Zustände mit sich selber identischen „Subjekts“, dem im „Äusseren“ die zwar diskontinuierliche, aber periodisch gereihte Folge der „Objekte“ — „disjecti membra poetae“ — entspricht.[1])

So bedeutend nun dieser Systemgedanke, so unzureichend und geradezu hilflos ist seine Durchführung, deren einzelne Schritte zu verfolgen verlorene Mühe wäre. Eine gründliche, abgründliche Unklarheit besteht vor allem darüber, ob und wieweit denn nun diese „Geschichte“ und diese „Organisation“ mit der zeiträumlichen Erstrekkung der Wirklichkeit parallel gehen, ob dieses empirische Gefüge zum Behufe jener vitalistisch-panlogistischen Konstruktion gewahrt bleiben darf oder zerstört werden muß. Zweifellos neigte Schelling in den früheren Partien des „Entwurfs“ — ohne aber jemals das Problem klar zu stellen — noch stark zu einer handgreiflich-kosmogonischen Auffassung der Dinge. So setzt er der Kantischen „mechanischen“ eine „organische“ „Geschichte der Weltbildung“ (d. h. des Sonnensystems, III 114 ff.) entgegen; so beschäftigt ihn in allererster Linie die „Stufenfolge des Lebens in der Natur“ (II 46), jener „stete und feste Gang“ „vom Moosgeflechte“ „bis zur veredelten Gestalt“ (I 387), der den jungen Denker schon 1797 enthusiasmiert hatte. Nichts charakterisiert besser die ursprüngliche Intention von 1799, als wenn hier Schelling die biogenetische Reihe aus der Totalität des kosmischen Geschehens heraushebt, in ihr das Rückgrat des Weltprozesses, die primäre Manifestation der „Produktivität“ erblickt. Hier tritt er für einen Augenblick zur Seite Herders und Goethes in die Reihe der phantasievollen „Vorläufer“ des modernen

[1]) Nur für das „Innere“, nicht für das „Äußere“ gilt nach Sch. der alte Satz, „dass in der Natur kein Sprung, dass eine Continuität der Formen in ihr sey“ (vgl. III 286, II 172).

biologischen Evolutionismus.[1]) Hier gerade verschlingt sich zu einem unentwirrbaren Knäuel der „historische" und der — sonderbarerweise sogenannte — „physikalische Ursprung" (vgl. III 62), die „Evolution" in der Erfahrung und die „Evolution" in der Idee: sodaß jetzt eben ein wirklicher Artwandel[2]) — wovon „die Trümmer untergegangener Geschöpfe . . . . einen historischen Beweis abgeben" — behauptet (I 468; II 348; aber auch VI 391 — 1804!) und dann doch wieder alle „Entwicklung" ins „Innere", in die „Natur selbst" zurückgeschoben wird.[3]) Gerade hier bekundet sich aber auch am ausdrucksvollsten die eigenartige Struktur des Entwicklungsganzen von 1799 mit seiner panlogistischen Verkettung und seinem metaphysischen Hintergrund: hier liegt das Zentrum dieser ganzen „dynamischen Naturphilosophie". „Man wird . . versucht werden zu glauben, dass bei allen verschiedenen Gestaltungen . . der schöpferischen . . Natur ein gemeinschaftliches Ideal vorgeschwebt habe, dem das Produkt allmählich sich annähert; die verschiedenen Formen, in die es sich begibt, selbst werden nur als verschiedene Stufen der Entwicklung einer und derselben absoluten Organisation erscheinen" (III 33; vgl. III 64. 68). Diese „teleologische Einheit" aber im „Produkt" — denn „es ist nur Ein Produkt, das in allen Produkten lebt" (III 54), Ein- und dasselbe „Werk" der großen Künstlerin in allen ihren Ansätzen und „Versuchen" — symbolisiert wiederum die „ontologische Einheit" der „Produktivität": „diese gemeinschaftliche,

---

[1]) Er ist hier maßgebend beeinflußt von Kielmeyers berühmter Rede „Über das Verhältnis der organischen Kräfte" (gehalten am 11. Febr. 1793 in der Karlsschule zu Stuttgart). Vgl. II 565: „eine Rede, von welcher an das künftige Zeitalter ohne Zweifel die Epoche einer ganz neuen Naturgeschichte rechnen wird". Ein Jahr später (1799) freilich scheinen ihm die „Hauptgedanken" dieser Rede aus Herders „Ideen" entlehnt (III 195). Bedeutend haben auch Kants rassentheoretischen Ausführungen eingewirkt; kaum erheblich Goethes „Metamorphose der Pflanze": denn mit Botanik hat sich Schelling augenscheinlich nicht abgegeben.

[2]) „Übergang einer Form oder Art in die andere" (II 348).

[3]) Für Schelling handelt es sich weniger um die Frage, ob Konstanz oder Variabilität der Arten, als um das aus dem 17. Jahrh. überkommene Problem, ob sich Entwicklung durch „Präformation" („Evolution") oder durch „Epigenesis" vollziehe (sei es innerhalb der Art, sei es etwa auch über die Art hinaus). Sein Entscheid geht dahin, daß im „Produkt" „Epigenesis" (III 61), und nur in der „Produktivität" „Evolution" zu statuieren sei. Nur in diesem Sinne ist der Satz zu verstehen: „Die Behauptung also, daß wirklich die verschiedenen Organisationen durch allmähliche Entwicklung auseinander sich gebildet haben, ist Mißverständis einer Idee, die wirklich in der Vernunft liegt" (III 63). — Vgl. auch meinen — mehr populären — Aufsatz: „Schelling und die biologischen Grundprobleme" (Archiv f. d. Gesch. der Naturwissensch. u. der Technik, II 1910, S. 159 ff.).

durch alles hindurchgehende Produktivität ist das unsichtbare Medium gleichsam, das alle Organisationen durchdringt und sie unter einander verbindet“ (III 68). Freilich ebbt bereits im weiteren Verlaufe des „Entwurfes“ und noch mehr in der „Einleitung zum Entwurf“ diese biogenetische Stimmung merklich ab; wenn anfangs die Absicht bestand, den unlebendigen ungeschichtlichen „Mechanismus“ der „anorgischen“ Kräfte nur als verhärteten Niederschlag, als verknöchertes Gehäuse des stetig pulsierenden Lebensstromes gelten zu lassen (vgl. II 500; III 182: „erloschenes Leben“; „erloschener Geist“): so erhebt sich mit der Konstitution des „dynamischen Prozesses“ (III 314) gerade diese zeitlose Gesetzlichkeit zur „eigentlichen“ Systematik des „allgemeinen Organismus“.[1])

Wenn nun schon die eben genannte Abwandlung den Aufbau des Natursystems von 1799 durchgängig stört, so steigert sich diese Verwirrung durch die widersprechende Stellungnahme zu einem metaphysischen Grundproblem; und nicht ohne problemgeschichtliches Interesse ist es, die beiden „entgegengesetzten“ Konstruktionsrichtungen, die hier übereinander lagern, nachträglich zu isolieren. Die Möglichkeit der Individuation steht hier in Frage, diese crux metaphysicorum von altersher; ist die Einheit gegeben und die Ganzheit aufgegeben: wie gewinne ich das — zur Einleitung und Durchführung dieses „Prozesses“ unerläßliche — Vielheitsmoment? Dieses Hindernisses nun — dessen logische Gefährlichkeit Schelling jetzt wie schon 1795 klar erkennt — sucht er auf zweierlei Wegen Herr zu werden, deren erster — im direkten Widerspruch zum panlogistischen Programm — die schlechthinige Gegebenheit des Vielen in vollem Umfang anerkennt, deren zweiter — in konsequenter Durchführung des Panlogismus — das Viele gewissermaßen als das Differential des Einen zu fassen bemüht ist. Dort liegt allem rationalen Verfahren eine unübersehliche Mannigfaltigkeit ursprünglicher „Qualitäten“ voraus, hier werden diese „Qualitäten“ erst im Verlaufe des „Prozesses“ systematisch erzeugt; dort konstruiert die „Natur“ nach Art jener „sogenannten kritischen Philosophen“, die aus disparaten Faktoren, aus „Form“ und „Materie“ unser Wissen zusammensetzen, hier ist sie eine Monistin, die gleichsam durch eine ins Unendliche fortgesetzte Selbstteilung der „Form“ die „Materie“ gewinnen will. Es sind übrigens lediglich die allerersten Partien des „Entwurfs“, wo Schelling mit ehrlichem Eifer jenen

---

[1]) Dieser fernere Ausbau des Natursystems folgt den bereits 1797/98 festgestellten Richtlinien.

„Atomismus“ behauptet — um ihn im weiteren Verlaufe dieser Vorlesungen völlig zu vergessen; und wenn ihn die „Einleitung“ — die eben als „Einleitung“ den Aufbau des „Entwurfs“ rekapitulieren muß — wieder aufnimmt, so geschieht es nur, um ihn als „Standpunkt der Reflexion“ zu verdächtigen und an seine Stelle alsbald den rein „dynamischen“ Rationalismus der „Anschauung“ festzulegen (vgl. III 296).[1])

Jener „dynamische Atomismus“ von 1799 bezeichnet problemgeschichtlich den extremsten Punkt auf der Spirallinie der Schellingschen Jugendentwicklung; es scheint, als hätten hier die bereits 1795 und stärker 1797 einsetzenden pluralistisch-irrationalistischen Tendenzen eine letzte Kraftanstrengung gemacht, ehe im konkreten Monismus die Wage des Schellingschen Denkens eine Zeitlang zur gleichschwebenden Ruhelage gelangte. Der methodische Empirismus von 1797/98 wird hier noch nicht beseitigt, sondern zum „unbedingten Empirismus“ (III 24, 27), d. h. zum systematischen Pluralismus vertieft. Im Begriff der (chemischen) „Qualität“ hatten sich 1797/98 — auf dem Boden des Materialismus — jene Tendenzen verfestigt; indem aber diese „Qualitäten“ (ihrer logischen Unableitbarkeit unbeschadet) mit Kant zu dynamischen Gradverhältnissen quantifiziert wurden, hatte sich weiterhin — in der Schrift „von der Weltseele“ — die Neigung herausgebildet, sie als kontraktive, materiierende „Hemmungspunkte“ der Einen Expansivkraft, des „Äthers“, zu konstruieren. Damit ist die logische Struktur des „Atomismus“ bereits gewonnen; es erübrigt nur noch die materialistische Verkleidung abzustreifen. Der räumlich lokalisierbare Kraftgrad wird nunmehr zum unräumlichen „Hemmungspunkt“ der allflutenden Produktivität, durch welche diese zu endlicher und damit wahrnehmbarer „Geschwindigkeit“ genötigt wird: zum „dynamischen Atom“. Wir treffen also hier im Bereiche jenes unendlich-dimensionalen dynamischen Kontinuums eine unendliche Vielzahl „absolut inkonstruktibler“ Konzentrationspunkte, bloßer „Negationen“ und doch wieder „einfacher Aktionen“, in denen sich alle endliche Realität konstituiert. In praxi bedeutet diese Lehre von den „Naturmonaden“ (III 23) nichts anderes als die Rückkehr zu dem 1797 so erbittert bekämpften Aristotelismus der „dunklen Qualitäten“: der Mathematizismus von damals schlägt in einen seltsamen Irratio-

[1]) Schelling unterscheidet beide Fassungen auch als die „analytische“ und die „synthetische“; unter anderem Gesichtspunkt möchte die Bezeichnung umzukehren sein.

nalismus um. Im nämlichen Momente, da Schellings Blick sich zur „produktiven Einheit" des Naturganzen erhebt, fordert er zugleich die Anerkennung des „wahrhaft Individuellen" (III 22; 102) in den Dingen; in der Erkenntnis der „Unmöglichkeit, Qualitäten mathematisch zu konstruieren" (III 26) geht er — ohne doch wiederum das Quantitative völlig zu überwinden[1]) — auf das „unbedingt-Empirische" (III 24, 294) der „ursprünglichen Qualität" (III 22) zurück. So ergibt sich hier — immer die Einheit der „Produktivität" vorausgesetzt — ein Pluralismus, der die unübersehbare Vielzahl der sinnlichen Qualitäten, statt sie zu rationalisieren, metaphysiziert, in eine ebenso beziehungslose Vielzahl übersinnlicher „Einfacher" umzudeuten versucht. Die systematische Leistung dieser „dynamischen" (d. h. nicht-mechanischen) Atomistik erschöpft sich übrigens durchaus im Bereiche der Schellingschen Biogenese. Als Determinanten oder „Anlagen" liegen hier die „einfachen Aktionen" in einer Art von intragerminalem „Kampf ums Dasein"; und „jede Gestaltung ist selbst nur das Phänomen einer bestimmten Proportion, welche die Natur zwischen entgegengesetzten, wechselseitig sich einschränkenden Aktionen erreicht. So vielerlei Proportionen dieser Aktionen möglich sind, so vielerlei verschiedene Gestaltungen und ebenso vielerlei Entwicklungsstufen" (III 43). Vom Vielen also hebt diese „Geschichte" an und das Eine sucht sie allererst zu gewinnen; das biologische „Ideal" — der Mensch — ist jene „vollkommenste Proportion", „in welcher alle Aktionen ihrer Individualität unbeschadet vereinigt werden können" (III 43). Die vorhergehenden bloß „individuellen Produkte also . . . könnten nur als misslungene Versuche eine solche Proportion zu erreichen angesehen werden" (vgl. III 27 ff., 31 ff., 43 ff.).[2])

Alsbald jedoch — bereits im Fortgang des „Entwurfs" — sah Schelling ein, daß ein so eingreifendes pluralistisch-irrationalistisches Ferment[3]) mit dem gleich zu Eingang aufgestellten Programm, es gälte „die Natur zu schaffen" (III 13) schlechterdings unverträglich war. Der Begriff

[1]) Auch hier operiert Sch. mit „Intensität" (III 23) und „Grad" (III 24), was ja schon durch den Bezug auf das dynamische Kontinuum nahegelegt ist.

[2]) Vgl. auch: „Der Natur ist das Individuelle zuwider, sie verlangt nach dem Absoluten, und ist kontinuierlich bestrebt es darzustellen" (III 43). „Indem die Natur die Individualität ausbildet, ist es ihr nicht etwa um das Individuum, — es ist ihr vielmehr um Vernichtung des Individuums zu tun" (III 50).

[3]) Diese „Atome" entsprechen genau dem, was früher — in „tran-

des „dynamischen Atoms“ wird als ein „Scheinbegriff“ entlarvt (III 244) und jener monadologische Versuch wird aufgegeben: es gibt gar keine „negativen“ Faktoren, die sich dem Strome der Produktivität „von aussen“ entgegenwerfen könnten. So erfolgt nun ein entscheidender Rückschlag; und der Systemgedanke von 1799, die sich aus sich selber organisierende Natur, kommt endlich zu ungebrochener und allseitiger Durchführung. Jetzt erst findet Schelling die „unfehlbare Methode“ (IV 97) der Naturphilosophie, mittels deren sich das „Universum“ restlos berechnen lassen soll: eine Methode, welche mit dem „synthetischen“ Verfahren der Fichteschen Wissenschaftslehre sich aufs nächste berührt.[1]) Von einem homogenen Anfangszustand aus „entwickelt“ sich die „Natur selbst“ in systematischer Folge zu stetig gesteigerter Mannigfaltigkeit; sie organisiert sich in immer „engeren Sphären“, dergestalt, daß von Stufe zu Stufe neue „Produkte“ von bestimmter Eigenart aus ihrem Schoße entspringen. Erst jetzt läßt sich die Systematik des biogenetischen Prozesses aus einheitlichen Gründen erbauen, da die einzelnen Stufen nicht mehr als „sichtbarer Ausdruck einer inneren Proportion, eines inneren Gleichgewichts der ursprünglichen Aktionen“, sondern als „Produkt einer einfachen Tendenz“ (III 302) zu gelten haben: da das Fortschrittsgesetz nicht mehr auf den „Streit“ der Vielen, sondern auf die „Vernunft“ des Einen zurückgeführt wird. Die „Qualität“ ist es wiederum, in deren systematischer Stellung die veränderte Sachlage zum Ausdruck kommt. Galt sie 1797/98 zwar als quantifizierbar, gleichwohl aber nicht als berechenbar; wurde sie noch 1799 soeben zu einem in jeder Weise „zufälligen“ „Einfachen“ hypostasiert: so soll sie nunmehr in ihrer „Qualität“ selber[2]) gewissermaßen „konstruktibel“ werden. Gesetzt „alle Qualitätsverschiedenheit im Universum“ sei „selbst schon Produkt des allgemeinen Organismus“ (III 115 f.), sei Ergebnis der „allgemeinen Verkettung“ (III 296), Resultat der unver-

---

szendentaler“ Beleuchtung — „Nicht-Ich“ hieß: es sind „Anstöße“, Angriffspunkte für die „Form“: „Dinge an sich“.

[1]) Vgl. z. B. III 310.

[2]) Die früher geleugnete „Konstruktibilität“ des Spezifischen betont besonders die „Allg. Deduktion des dynamischen Prozesses“ (1800). Das „Qualitative“ übrigens wird hier — nach jenem „atomistischen“ Intermezzo — aufs neue stark beschränkt: bleibt auch die Kantische Zurückführung aller „Qualitäten“ auf „Dichtigkeitsgrade“ abgelehnt, so sollen sie innerhalb der „höheren“ (chemischen, organischen usw.) Ordnungen des „Naturprozesses“ doch wieder nur Verhältnisgrade repräsentieren: und auch diese einzelnen Abwandlungen oder „Potenzen“ unterscheiden sich seit 1801 lediglich durch „quantitative Differenzen!“

letzlichen Konsequenz der Natur: dann ist zum ersten Male jeder „Qualität" ihre prinzipiell deduzierbare — obwohl nicht quantifizierbare — Stelle angewiesen. Jede neu entstehende „Qualität" — worunter immer zunächst die chemische, sodann die organische oder sonstige Besonderung verstanden wird — löst zu ihrem Teile die kosmogonische Aufgabe, verkörpert an ihrer Stelle den organischen Sinn der Welt: und steht somit zur Totalität der übrigen „Qualitäten" in genauester systematischer Beziehung. Für die „Natur" gibt es nun keinen „Zufall" mehr (III 278), keine störenden Widerstände oder „Hemmungspunkte": sie „selber" ist es, die sich — durch die kontinuierliche Folge der „Mittelglieder", der Organisationsstufen hindurch — aus dem Unendlich-Einen ins Unendlich-Viele verliert.

Zwei „idealische Extreme" freilich gibt es, an denen auch jetzt noch das „Unbegreifliche" droht: Anfang und Ende des Organisationsprozesses, die Entstehung „des ersten dynamischen Aussereinander" (III 220) im All-Einen ebensowohl wie die absolute Individuierung, die Durchformung jedes kleinsten Teiles der „Natur". Jenes Faktum der ersten Sonderung, des „allgemeinen Tätigkeitsquells" erkennt Schelling bereitwillig als das „höchste Problem" (III 220) an, „ohne dessen Auflösung durch alles Bisherige nichts erklärt ist" (vgl. auch III 161); und auf eine rationale „Ableitung" verzichtend begnügt er sich mit der Versicherung, jene erste — wenngleich noch bestimmungslose — „Dualität" müsse wohl „so notwendig seyn als der Begriff der Natur selbst" (III 277). Dieses zweite Irrationale aber — die Möglichkeit des absolut-Individuellen, der „empfundenen" „Qualität" im engsten Sinn — hat eben damit seinen Stachel verloren, daß aus einem vorausgegebenen substantiellen „Einfachen" der unendlich entfernte Zielpunkt eines bestimmt gerichteten „Prozesses" geworden ist. Die absolute Irrationalität jener leibnizisch-aristotelischen „Dinge an sich" hat sich in die wissenschaftlich geglättete Irrationalität des „Grenzbegriffs", der „unendlichen Aufgabe", der „Idee" gewandelt (vgl. III 279; IV 3 f.). Wäre diese „Aufgabe", deren Lösung sich Wirklichkeit wie Wissenschaft kontinuierlich annähern, „vollständig gelöst", so „zerfiele" alles Seiende in diskrete „Einzelne", „so müsste uns der ganze Zusammenhang der objektiven Welt, und alle Bestimmungen der Natur bis ins Unendlich-Kleine herab enthüllt seyn" (III 398). So hat Schelling das Gebiet seines Panlogismus nach beiden Seiten reinlich abgesteckt, einen störenden Einbruch aber

dunkler denkfremder „Hemmungen“ in dieses Tätigkeitsfeld der „Vernunft“ nicht mehr gestattet.

Für die Auffassung des Einzel-Organismus hat diese entschiedene Wendung zum Universalismus die allerungünstigsten Konsequenzen: sie raubt ihm seine monadische Selbständigkeit, seine individuelle Subjektivität. Wenn vordem — und gerade in den Tagen des kritischen Materialismus — die metaphysische Präsenz eines „Geistes“ im „Innern“ jeglicher Organisation anerkannt wurde (vgl. II 50): so beginnt Schelling in den späteren Partien des „Entwurfs“ die Seelenlosigkeit der animalischen Wesen zu verfechten (vgl. III 180 ff.). Seitdem erscheint es geradezu als ein Schellingscher Lieblingsgedanke, „allen Anteil eines Analogons, eines Grads, oder einer Art von Vernunft“ in der Tierwelt „zu verwerfen“; auch in den vollkommensten Lebensäußerungen der Tiere — ihren „Kunsttrieben“ — „mit Ausschluss der Seelenkräfte“ nur „blinde Notwendigkeit“ zu sehen. Die wunderbare Systematik der tierischen Kunstprodukte — von der soeben Reimarus[1]) viel Wesens gemacht hatte — ist für Schelling keine Durchbrechung der „Natur“, sondern die ausdrucksvollste Manifestation ihres im Tiefsten „organischen“ Wesens selbst. Es ist eine und dieselbe kosmische Notwendigkeit, die den Tierleib selber und durch den Tierleib die „Produkte des Kunsttriebs“ gestaltet. „Unsere Meinung also ist nur die, dass den Tieren kein einzelnes, eigenes und abgesondertes Leben zukomme, und wir opfern ihr individuelles Leben nur dem allgemeinen Leben der Natur auf“ (III 191).

Wenn nun die „Einleitung zum Entwurf“ diese Kunstformen der Natur dem geistigen Kunstwerk des „Genies“ parallelisiert (III 271)[2]); und wenn sie bestimmter als sonst auf eine allem organischen Bilden vorausliegende ruhige Einheit zurückblickt: so zeigt sich, wie Schellings Naturphilosophie, der Kantischen „Erfahrung“ immer ferner rückend, in einen umfassenderen systematischen Zusammenhang sich einzugliedern beginnt. Kulturphilosophie und Spekulation des Unendlichen, die seit 1795 verdrängten Erstlinge des Schellingschen Denkens, treten abermals in seinen Interessenkreis. Auf zwei Seiten scheint sich die Aussicht in ein Jenseits der „Natur“ zu eröffnen; die organisierende „Produktivität“, wie sie in einer vororganischen „Identität“[3]) gegründet ist, scheint auf

[1]) „Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Tiere“, 1760.

[2]) Die Stelle ist wichtig, weil sie die ersten Keime der Schellingschen Kunstlehre enthält; hier findet sich zuerst die berühmte Unterscheidung des „Bewußten“ und „Bewußtlosen“. Vgl. S. 109.

[3]) In biologischen Zusammenhängen findet sich zuerst wieder seit

dem „Gipfel organischer Bildung“ in die überorganische Totalität der „Vernunft“ umzuschlagen. Ein „universelles System“, das alle Bezirke des Wissensganzen, alle Ergebnisse der bisherigen Entwicklung zusammenfaßt, kündigt sich an. Sofern aber Schelling seine ontologischen und „praktischen“ wie seine erkenntnistheoretischen Studien unter der Ägide des „transzendentalen Idealismus“ gemacht hatte, kann es als geschichtliche Notwendigkeit gelten, daß er nunmehr auf diese innerlich bereits überwundene Auffassungs- und Bezeichnungsweise noch einmal zurückgriff, daß er in einem „System des transzendentalen Idealismus“ erstmals die Totalität der Erkenntnis durchmaß.

Wollen wir die problemgeschichtliche Stellung des Schellingschen Hauptwerks in ihrer Wahrheit fassen: so darf uns nicht der „Idealismus“, so muß uns das „System“ im Vordergrunde stehen. Die Zeiten erkenntnistheoretischen Interesses sind für Schelling 1800 vorüber. Was das vielbewunderte „System“ von 1800 an „Transzendentalphilosophie“ enthält, hatte alles die „Allgemeine Uebersicht“ von 1797 bereits viel origineller und eindringlicher zu formulieren verstanden. Vielfach ist die Herübernahme wörtlich; die wenigen wertvollen Ergänzungen wurden von uns an der früheren Stelle vorausgenommen. Der wahre Gehalt dieses Werkes liegt in der systematischen Struktur. Niemals ist es Schelling so wie hier gelungen, dem großartigen Systemgedanken der organischen Totalität so faßlichen Ausdruck zu verleihen, den systematischen Inhalt auch in systematischer Form wiederzugeben. Die notgedrungene „idealistische“ „Beschränktheit“ (III 354, 355, 357) freilich, der sich der junge Denker innerlich entwachsen fühlte, ist es, die bisweilen den Aufbau stört, die vor allem die Grundlagen des Systems in Verwirrung bringt. Wir fassen aber an dieser Stelle ein Dreifaches ins Auge: das Prinzip, den Verlauf und den Abschluß des systematischen „Prozesses“.

Schelling hat es im Jahre 1800 zum erstenmal wieder seit 1795 unternommen, auf die letzten Gründe des Wissens, auf ein Unbedingtes — Unendliches im höchsten Sinne zurückzugehen. Vergleicht man aber die grundlegenden Festsetzungen des „Systems des transzendentalen Idealismus“ mit den Ausführungen der Schrift „Vom Ich“: so muß das Urteil zuungunsten des späteren Werkes, zu-

---

1795 der Begriff der „Identität“; von da auf die „Natur selbst“ übertragen, verdrängt er allmählich die „Produktivität“ aus ihrer systematischen Position. Vgl. III 18, 50, 117, 160, 161, 218f., 251, 308, 325.

gunsten der Jugendarbeit ausfallen. Wohl ermangelte jenes sogenannte „Ich“ von 1795 der tieferen wissenschaftlichen Sicherung und Präzisierung, aber die mystische Überzeugung des Denkers prägte ihm den Stempel des wahrhaft Absoluten, Einen, Identischen, über alle empirischen und transzendentalen Unterschiede Erhabenen auf. Umgekehrt bemüht sich Schelling 1800 in fünf- bis sechsmaligem Ansatze, diese wissenschaftliche Fundierung zu leisten: und vermag uns doch nicht zu jenem Einen zurückzuführen, das uns der enthusiastische Schüler Jacobis dereinst so nahe gebracht hatte. Waren 1795 „das Ich“ und „das Unendliche“ Synonyma für Einen und denselben absoluten Gegenstand gewesen: so hatte die problemgeschichtliche Entwicklung beide Begriffe auseinandergerissen, und Schelling selber hatte 1800 den Glauben nicht mehr, sie wieder zusammenzubringen. Seit sich einmal (1797) das „Ich“ in transzendentalpsychologische Verrichtungen eingelassen hatte, war es der schlechthinigen Realität eines *ἓν καὶ πᾶν* verlustig gegangen. Dafür nun hatte sich seit 1798 auf naturphilosophischem Boden das neue Absolute erhoben, zunächst noch materialistisch als „Lichtäther“ verkleidet, sodann als lebendige „Produktivität“ sich durch die Folge der Gestalten ergießend, und endlich als „Identität“ in die transzendente Ruhe und Einheit zurückkehrend. Wenn gleichwohl Schelling auf die „idealistischen“ Fundamente zurückgreift, so ist ein innerer Zwist zwischen der „Absolutheit“ und der „Ichheit“ unvermeidlich. In der Tat lassen sich — und so erst wird dieses „idealistische“ System verständlich — in dem Grundbegriff von 1800 zwei divergente Prinzipien nachweisen: ein „Absolutes“, dem der Ichcharakter von Schelling selber nur widerwillig zugesprochen wird, und ein „Ich“ ohne Absolutheit. Der ontologische Ichbegriff von 1795 und der transzendentalpsychologische Ichbegriff von 1797 fließen im „System“ von 1800 unklar in einander. Dieses Wirrsal aber verleiht dem „Idealismus“ dieses sonst so konsequenten Systems eine derartig schillernde Färbung — daß Schelling bereits in der „Vorrede“ das Ganze für eine revisionsbedürftige Leistung erklären kann, welcher das „rein theoretische Fundament“ fehle, welche „niemals die Evidenz haben“ könne, deren „Naturwissenschaft fähig ist“ (III 332).

Es ist zunächst die Ichseite des Prinzips von 1800 ins Auge zu fassen, die ja terminologisch in den Vordergrund tritt. So sehr Schelling 1800 bestrebt ist, ein „absolut höchstes Prinzip“ zu gewinnen, so sehr fällt doch — gegenüber der rein ontologischen Argumentierung von 1795

— der psychologistische Charakter seiner grundlegenden Deduktionen ins Auge. Damals wurde in den ersten Sätzen ein Urreales postuliert, bei dem — ex definitione — „das Prinzip des Seyns und des Denkens zusammenfällt" (I 162 f.); und erst nachträglich wurde (nach Ausschließung anderweitiger Möglichkeiten) „dieses Etwas" „im Ich aufgefunden". Nunmehr aber reflektiert Schelling von allem Anfang an — stets betonend, daß es sich „nur" um „Transzendentalphilosophie" handle — auf „irgend ein erstes Wissen" „für uns", dem er die Bezeichnung des „Selbstbewußtseyns" (III 355) gibt; und erst nachträglich wird — geradezu durch eine Erschleichung — dieses „Selbstbewußtsein" mit dem Nimbus der Absolutheit umkleidet. Gerade dieser Terminus „Selbstbewußtsein" wirft auf die Sachlage — sofern man bei deren Unklarheit so sagen kann — ein helles Licht. Jene Frühzeit hatte, wie wir wissen, mit der Unendlichkeit ihres „Ich" Begriffe wie „Persönlichkeit", „Selbstbewußtsein" für unverträglich gehalten (vgl. I 180, 200); „Selbstbewußtsein" erstand damals allererst aus der Synthesis von Ich und Nicht-Ich. Mithin kann auch das „Selbstbewußtsein" von 1800 niemals den Anspruch erheben, als Ursprungseinheit zu gelten; es vertritt gar nicht den wahrhaft absoluten Satz „Ich bin", sondern das — 1795 ausdrücklich zurückgewiesene — Kant-Reinholdische „Ich denke"; es „ist Ausdruck nicht einer absoluten, sondern nur in Bezug auf Vielheit denkbaren Form der Einheit" (I 207).[1]) Diese synthetische Natur des „Selbstbewusstseyns"[2]) wird denn auch jederzeit zugestanden. Identität aus Duplizität ist der Grundcharakter dieser „Intelligenz"; und Schelling vermißt sich, aus diesem „Streit absolut entgegengesetzter Tätigkeiten" — gleich wie der Naturphilosoph aus „Materie und Bewegung" „ein Universum zimmert" — die gesamte „transzendentale Schöpfung" entstehen zu lassen (III 426). Mehrfach wird ausdrücklich eingeschärft, „dass die im Selbstbewusstsein ausgedrückte Identität keine ursprüngliche, sondern eine hervorgebrachte und vermittelte ist. Das Ursprüngliche ist der Streit entgegengesetzter Richtungen im Ich, die Identität das daraus Resultierende. Ursprünglich sind wir uns zwar nur der Identität bewusst, aber durch das Nachforschen nach den Bedingungen des Selbstbewusstseyns hat sich gezeigt, dass sie nur eine ver-

---

[1]) Vgl. hierzu S. 32. Auch 1800 behauptet Schelling, das 1795 Gesagte rekapitulierend, die Priorität des „Ich bin" vor dem „Ich denke" (III 367).

[2]) Welches übrigens das genaue Analogon der „Individualität" von 1797 ist — ein Ausdruck, der sich 1800 nicht mehr findet.

mittelte, synthetische sein kann“ (III 392 f.). An einer Stelle (III 366) geht Schelling so weit, das „Ich“ geradezu einen abgeleiteten „Begriff“ (!) zu nennen, der erst „durch den Akt des Selbstbewusstseyns“, also durch einen Akt der Begrenzung „zustande kommt“ — eine Degradierung, der selbst die Transzendentalpsychologie von 1797 kaum fähig gewesen wäre.

Daß nun freilich hinter diesem synthetischen Prinzip ein thetisches, hinter den Zweien das Eine, hinter dem Endlichen das Unendliche steht: das hat Schelling nicht nur theoretisch anerkannt, sondern auch im Verlaufe des systematischen Fortgangs immerwährend in Rechnung gezogen. Ob aber und inwieweit diese „reine Identität“ mit dem „Ich“ des „Selbstbewusstseyns“ identisch oder nicht-identisch ist: darüber erhalten wir keine Auskunft. Es ergibt sich hier der schneidende Widerspruch, daß einerseits zu lesen ist, „ausser dem Akt des Selbstbewusstseyns sei das Ich nichts, seine ganze Realität beruhe nur auf diesem Akt“ (III 366), und daß doch andererseits ganz unbedenklich von einem „Ich jenseit des Selbstbewusstseyns“ die Rede ist (III 380, 385, 390). Dieses jenseitige „Ich“ also — das „Ich“ von 1795 — hat Schelling an den Stellen im Auge, wo ihm auch jetzt noch „Ich“ und „Absolutes“ synonym gilt. Nur von diesem bewußtseins-transzendenten „Inneren“ des Ich kann gesagt werden, es sei „Prinzip aller Realität“ (III 375); es sei — obwohl nicht „wirklich“ wie ein „Ding“ — dennoch „das Seyn selbst“ (III 376); dasjenige, was „sich selbst tragend und unterstützend“, „keines andern Seyns bedarf, von dem es getragen wird“ (III 376); [1]) es sei „reines ins Unendliche gehendes Produzieren“ (III 380). Nun aber ergibt sich eine fernere und tiefere Unklarheit, die an den ontologischen Grundgegensatz von 1795 rührt. [2]) Mag nun dieses Jenseitige, „Identische“ — „Ich“ heißen oder nicht: stünde nur wenigstens fest, ob es ein „Ideales“ oder ein „Reales“ wäre, bzw. ob — da im Unendlichen diese Gegensätze koinzidieren — der verendlichende Akt (des „Selbstbewusstseins“) als Objektivation oder als Subjektivation zu gelten hätte. [3]) Beide Auffassungen finden sich. Einerseits soll (III 419) „das Ich ursprünglich nichts als ideelle Tätigkeit“ sein, und erst durch den Akt des Selbstbewußtseyns soll das Reelle hinzugebracht, soll „Objektivität

[1]) Um die Verwirrung voll zu machen, wird gerade dem „Akt des Selbstbewusstseyns“ die Rolle dieses ursprünglichen „Trägers“ zugeteilt.

[2]) Vgl. S. 36.

[3]) Auch Ed. v. Hartmann hat diese Diskrepanzen bemerkt, vgl. „Schellings philosophisches System“, S. 102.

darein gesetzt werden" (III 380). Viel häufiger aber wird dieser Akt der Selbstbegrenzung — anders als die „Synthesis" von 1795 — als Akt der Selbstanschauung gefaßt („Anschauen und Begrenzen ist Eins"); und in diesen Zusammenhängen findet sich die verräterische, „realistisch" klingende Stelle: „Jenseits des Selbstbewusstseyns ist das Ich blosse Objektivität. Dieses bloss Objektive (eben desswegen ursprünglich Nichtobjektive, weil Objektives ohne Subjektives unmöglich ist) ist das Einzige an sich, was es gibt. Erst durch das Selbstbewusstseyn kommt die Subjektivität hinzu" (III 390). Aus dieser recht wichtigen Stelle scheint unweigerlich die Folgerung zu ziehen, daß Schelling schon 1800 das Unbedingte der Transzendentalphilosophie mit dem Unbedingten der Naturphilosophie in Eins gesetzt hat. Ich kann nicht anders glauben, als daß Schelling unter diesem objektiven Unendlichen die — 1799 erarbeitete — „reine Identität" der Natur versteht: ist doch 1801 das „Objektive" geradezu term. techn. für die „Natur".[1]) Mit höchster Wahrscheinlichkeit möchte sogar anzunehmen sein, daß hier schon die ganze Reihe der Naturpotenzen unter jenem „objektiven" „Jenseits des Selbstbewusstseins" gedacht wird; und deshalb eben soll nur der „Naturwissenschaft" „Evidenz" im höchsten Sinne, systematische Voraussetzungslosigkeit zukommen.

Bemerkenswert ist es, daß in dem gesamten „System des transzendentalen Idealismus" eines „Nicht-Ich" mit keinem Worte Erwähnung geschieht. Jene grob dualistische Auffassung von 1795, wo zwei fixe Entgegengesetzte — das „absolute Ich" und das „absolute Nichts" — geradezu im Kausalverhältnis standen, ist 1800 abgetan. Allein auch das sich nun gerade erhebende tiefere Dualitätsproblem, das die Naturphilosophie von 1799 wohl gesehen hatte, wird im „System" von 1800 nicht berührt. Der terminologische Wirrwarr, demzufolge das „Ich" sowohl als „reine Identität" wie als „Duplizität" oder „Identität in der Duplizität" bezeichnet werden kann, läßt es zur Stellung des Problems, wie denn Duplizität aus Identität entspringe, überhaupt nicht kommen.

Was nun den Aufbau des Werkes von 1800 betrifft, so ist es noch kaum beachtet worden, wie doch dieses „transzendentalphilosophische" System das methodische Spiegelbild des vorangegangenen „naturphilosophischen" Systems darstellt. Beide Wissenschaften konstituieren je

---

[1]) In der Abhandlung „Über den wahren Begriff der Naturphilosophie".

ein geschlossenes Ganzes von Inhalten: die „physische“ und die „transzendentale Schöpfung“ (III 20); und beide Wissenschaften fassen dieses Ganze als Entwicklungsganzes, als „pragmatische Geschichte“ [1]) der Natur bzw. des Geistes. Die charakteristischen Eigenheiten des Evolutionismus von 1799 kehren hier sämtlich wieder; ja in dieser Sphäre des „Geistes“ scheint jene evolutionistische Systematik erst eigentlich ihren gegebenen Schauplatz zu finden. [2]) Auch das „Ich“ wird als kontinuierlich strömende „Produktivität“ gedacht, die eine teleologische Folge diskreter Gestalten oder „Produkte“ — z. B. „Empfindung“, „Anschauung“, „Reflexion“ — aus sich hervortreibt. Auch das Ich gilt als ideelle Unendlichkeit, die fort und fort sich in empirische Endlosigkeit umzusetzen strebt; als „absolute Synthesis“, die nur in einer nie geendeten „Analysis“ auflösbar ist; als Ursprungseinheit, die in einer „unendlichen Reihe von Handlungen“ sich sukzessive zur Darstellung bringt (vgl. III 393, 398). „Wir werden“ — um hier ein bereits 1797 (I 382) ausgesprochenes Wort anzuführen — „die Seele denken als eine Tätigkeit, die aus Unendlichem Endliches hervorzubringen kontinuierlich bestrebt ist. Es ist, als ob in ihr eine Unendlichkeit konzentriert wäre, die sie ausser sich darzustellen genötigt ist. Dies lässt sich nicht weiter erklären, als aus dem steten Bestreben des Geistes, für sich selbst endlich, d. h. seiner selbst bewusst zu werden“. In Gemäßheit dieses dynamischen Evolutionismus, der das Viele aus dem Einen emanieren läßt, stellt sich die logische Struktur dieses Systems als ein Panlogismus dar, der das Irrationale nur als Grenzfall des Rationalen, nur als „unendliche Aufgabe“ kennt. Soviel auch hier bisweilen vom „Inkonstruktiblen“ der „Empfindung“, [3]) von der „ersten, zweiten und dritten Beschränktheit“ [4]) des Ich die Rede ist: so ist dies doch nicht im Sinne eines absoluten Zufalls, sondern nur im Sinne einer relativen, fortschreitend aufhellbaren Komplexion zu deuten. Aufs klarste erhellt aus den bezüglichen Stellen, daß nur in Hinsicht des im Prozesse selber befangenen „Ich“, nicht in Hinsicht des „Philosophen“ von einem „Unbegreiflichen“ die Rede sein kann.

Die strukturelle Analogie der beiden „Grundwissenschaften“ aber erstreckt sich in alle Einzelheiten des evolutionistischen Schemas; und zwar ist es die zweite

---

[1]) Vgl. I 382; III 331, 399.
[2]) Vgl. I 361, 382, 384, 396; II 37 f.; III 376, 383 ff., 393, 398, 598.
[3]) Vgl. III 403, 404, 425, 482.
[4]) Vgl. III 481 ff

der früher erwähnten Fassungen, der die Gesetzlichkeit des Ich-Prozesses genau nachgebildet ist. Ursprungseinheit, Entzweiung und vermittelte Einheit („Identität“, „Duplizität“ und „Indifferenz“) sind die Konstruktionsmittel, mit denen hier Schelling fortwährend operiert: der ganze Prozeß stellt sich dar — um eine naturphilosophische Ausdrucksweise zu gebrauchen — als kontinuierliche „Störung und Wiederherstellung des Gleichgewichts“. Was resultiert, ist ein System von „Handlungen“, deren jede einen ursprünglichen „Widerspruch“ immer nur „zum Teil aufhebt“, demnach immer schon den logischen Grund, die Sollizitation zu einer neuen „Handlung“ in sich enthält. So entsteht aus der entzweienden und der einenden „Tätigkeit“ des „Ich“ die geordnete Manigfaltigkeit einer „Welt“, d. h. derselbe empirische Tatbestand, dessen „Erklärung“ auch der Naturphilosophie aufgegeben war. So hat Schelling in der Tat einmal den „dynamischen“ mit dem „transzendentalen“ Prozeß geradezu identifiziert. „Wenn wir überlegen, dass die der produktiven Tätigkeit“ (im Ich) „entsprechende Kraft die eigentlich synthetische der Natur . . . ist, so werden wir uns überzeugen, dass diese Unterordnung[1]) keine andere als die Unterordnung . . . ist, welche im Universum statthat, dergestalt, dass die Organisation desselben in Systeme, wo eins durch das andere in seinem Seyn erhalten wird, nichts anderes als eine Organisation der Intelligenz selbst ist, die durch alle diese Produkte hindurch immer nur den absoluten Gleichgewichtspunkt mit sich selbst sucht, welcher Punkt aber in der Unendlichkeit liegt“ (III 480 f.). Eine wesentliche Neuerung freilich gegenüber der Naturphilosophie ist es, daß die fortschreitende Individuation zugleich als fortschreitende Subjektivation, und die Totalität der „Handlungen“ als das „klare und vollkommene Selbstbewusstsein“ gedacht wird.[2]) Erst mit dieser Zurückschiebung der gleichgültigen „Qualität“ in die lebendige „Subjektivität“ gewinnt dieser Panlogismus seine wahrhaft „idealistische“ Prägung, die von hier aus aufs „Identitätssystem“ überströmt.

Wenn aber in allen einzelnen Schritten diese „transzendentale“ Verlaufsreihe sich dem „Naturprozeß“ von 1799 an methodischer und sachlicher Folgerichtigkeit und Tiefe weit überlegen zeigt: so ist doch die bedeutendste Leistung des Werkes von 1800 die glänzende Herausarbeitung des universalen Gegensatzes von „Natur“ und

[1]) D. h. die rationale Folge der Bewußtseinsgestalten.

[2]) Vgl. „Immer deducieren wir alle Handlungen des Ichs als Bedingungen des Selbstwusstseyns“, III 560.

„Freiheit", von „theoretischer" und „praktischer Philosophie". Schon Schellings spekulative Frühzeit (1795) hatte sich mit diesem Gegensatz zweier Äste des philosophischen „Prozesses" beschäftigt; aber die begrifflichen Mittel, diesen Gegensatz befriedigend zu bestimmen, hatten noch gefehlt. Ausschließlich von dem Begriffspaar des Unendlichen und des Endlichen beherrscht, hatte jene frühe Epoche „theoretische Philosophie" nur als Verendlichung des Unendlichen, „praktische Philosophie" nur als Rückerweiterung des Endlichen ins Unendliche zu definieren vermocht.[1]) Erst seitdem in naturphilosophischen Zusammenhängen (vgl. III 271) die beiden Erscheinungswesen aller „Produktivität", die „blinde" und die „freie", die „bewusstlose" und die „bewusste", unterschieden worden waren,[2]) gewinnt diese traditionelle Zweiteilung ihren spezifisch Schellingschen Sinn. In zwei wesentlichen „Epochen" verläuft diese „pragmatische Geschichte des Ich": in deren erster sich das Unendliche „bewusstlos" ins Objektive ergießt, in deren zweiter es — sich stetig subjektivierend — „bewusst" zu sich selber zurückkehrt. Wenngleich „idealistisch" gemeint, kann diese Konstruktionsrichtung doch ebensogut — zufolge des engen logischen Verhältnisses beider Auffassungen — als eine „realistische" bezeichnet werden. Denn auf dem nämlichen Wege, auf dem — in der „theoretischen Philosophie" — das Ich Natur wird, wird doch in Wahrheit erst Natur zum Ich: erst am Schlusse des Ersten Teils entringt sich der naturhaften Nacht des „Bewusstlosen" — als „höchster Absonderungsakt" nach dem späteren Worte — ein „Ich" in echter Bedeutung.[3]) Und der zweite „praktische" Teil kann wohl einerseits als eine kontinuierliche Steigerung der freien Selbstbestimmung, andererseits aber auch als eine kontinuierliche Annäherung an eine objektive Gesetzmäßigkeit — deren Endziel das Kunstwerk — aufgefaßt werden. Allerdings möchte es billig zu bezweifeln sein, ob diese Intentionen in der hergebrachten Scheidung von „theoretischer" und „praktischer Philosophie" ihren adäquaten Ausdruck finden. Die wahre Peripetie des Dramas liegt am Übergang von der „Anschauung" zur „Reflexion" (III 500), wo der „Kreis des Produzierens" geschlossen wird, wo die „Intelligenz" „sich

---

[1]) Vgl. I 186, 191, 229, 230.

[2]) Eine Unterscheidung, die die Erkenntnislehre von 1797 noch nicht kannte, vgl. S. 61.

[3]) Gerade darauf stützte Schelling sich 1801, da er der „realistischen" Konstruktionsart den Vorrang sichern wollte; vgl. IV 88: „Aber das Ich, insofern es bewusstlos ist, ist nicht = Ich; denn Ich ist nur das Subjekt-Objekt, insofern es sich selbst als solches erkennt."

vom Produzieren völlig losreisst“ und damit „das Bewusstseyn entsteht“. Was vorher liegt, ist „Natur“; was nachher kommt: „Geist“, „Freiheit“, „Geschichte“.[1]) Und hätte sich Schelling rein von den Erfordernissen der Sache leiten lassen, so wäre auch der Inhalt der beiden kurzen Schlußkapitel (III 605 ff.) anders eingeordnet worden. Der „Organismus“, den schon die „theoretische Philosophie“ (III 490 ff.) vollständig deduziert hatte, gehört in diese kulturphilosophischen Zusammenhänge überhaupt nicht mehr herein; die „Kunst“ umgekehrt hätte — wenn sie auch als teleologischer Schlußpunkt des ganzen „Prozesses“ anerkannt bliebe — mit den übrigen Kulturgebieten in engeren systematischen Bezug treten müssen.

Hier nun erhebt sich das Problem des Endes, das analoge Schwierigkeiten bietet, wie das Problem des Anfangs. Schelling hat sich über das wechselseitige Verhältnis dieser beiden äußersten Punkte eines vollendeten Systems niemals in extenso ausgesprochen;[2]) gleichwohl zeigt er sich hier von ganz bestimmten — bereits auf Fichte zurückgehenden — Voraussetzungen beherrscht. Das Systemganze ist — als „Organismus“[3]) — einerseits ein „Kreislauf“, andererseits ein „Prozess“: Anfang und Ende sind ebensogut identisch wie nicht-identisch. Identisch sind beide Extreme der sachlichen Bestimmtheit nach: ein Unendliches muß es sein, das die Reihe einleitet und schließt. Bei der in den Systemgrundlagen freilich herrschenden Verwirrung wird diese sachliche Identität nicht so eindeutig klargestellt als es wohl nötig wäre: es scheint fast, als ob nur am Schlusse und nicht am Anfang ein wahrhaft-Unendliches, aller verendlichenden Subjektivierung Entrücktes, ein „Absolutes“ stünde. Mit jenem „Selbstbewusstseyn“ allerdings, das zu Eingang sich so ungebührlich hervordrängte, hat diese „prädikatlose“ „absolute Identität“ (III 600)[4]), die zu Ende in so geheimnisvollem Lichte erglänzt, wenig zu tun; wohl aber ist sie — für Schelling selber — identisch mit jenem „Ich jenseit des Selbstbewusstseyns“. Das höchste Resultat des Prozesses ist dasselbe wie sein tiefstes Prinzip; nichts anderes ist es als „jenes absolut-Identische, das schon im ersten Akt des Bewusstseyns sich trennt,

---

[1]) Vgl. schon I 465; II 3 ff.

[2]) Gelegentlich und ohne weitere Begründung: „Ein System ist vollendet, wenn es in seinen Anfangspunkt zurückgeführt ist. Aber eben dies ist der Fall mit unserem System“ (III 628).

[3]) Vgl. hiezu II 519.

[4]) Vgl. auch III 598, 602, 603, 615 f.

und durch diese Trennung das ganze System der Endlichkeit hervorbringt“ (III 600).

Aber mit dieser Identität des Sachgehaltes verknüpft sich ein wesentlicher Unterschied in Hinsicht des metaphysischen Sinnes und Wertes. Dem zweiten Unendlichen kommt eine andere, reichere, reellere Seinsweise zu als dem ersten; war die Anfangsgestalt nur ein „intellektuales“ Gebilde wissenschaftlicher Konstruktion, so erscheint die Endgestalt als ein psychisches Erlebnis, als eine Errungenschaft individueller und sozialer Kultur; das Absolute der Vernunft entfaltet sich zum Absoluten der Offenbarung. Schon in der Frühzeit von 1795 hatte sich eine analoge Unterscheidung bemerkbar gemacht: hatte sich damals das Unendlich-Eine zunächst als gedankliches Postulat, als Definition der Wahrheit konstituiert, so bewährte es sich doch erst als Gegenstand mystischen Erlebens und eschatologischer Hoffnung. Diesen damals noch unvermittelten Gegensatz vermittelt nun der systematische „Prozess“, welcher nachweist, wie das begrifflich erschlossene Absolute durch die Stufenfolge der natürlichen und kulturellen Gestaltungen aus sich heraus sich zum geschauten und verwirklichten Absoluten emporgipfelt.[1]) Die Eigenart aber dieses Realisierens und damit auch die Gestalt des erlebten Absoluten hat sich seit 1795 charakteristisch gewandelt.[2]) Jenem „absoluten Zustand“ haftete damals eine trostlose Negativität an; das reine Sein des Absoluten offenbarte sich als das reine Nichts; mochte dies nun mitten in der Zeit oder am Ende der Tage erlebbar sein. Bis zu dieser letzten geheimnisvollen Tiefe der Selbstvernichtung, bis zu diesem äußersten Punkte, wo die Seele oder das All zurückgleitet in den Schoß der „absoluten Identität“, bis dahin reicht das „System des transzendentalen Idealismus“ nicht: es endet gewissermaßen auf der

---

[1]) Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die Stellung der „intellektualen Anschauung“. 1795 hatte sie wesentlich psychologische Bedeutung; in ihr wurde das Absolute, das schon vorher begründet und bewiesen war, noch überdies erlebt. 1800 aber kommt sie unter den psychischen Erlebnissen des beobachteten „Ich“ nicht vor; hier ist sie lediglich ein Ausdruck des methodischen Verfahrens, in welchem sich „für den Philosophen“ dieses „Ich“ konstituiert. Diese Verschiebung des Begriffs ins Transzendentale bekundet vor allem auch die (1795 ganz fehlende) Analogie der Raumanschauung (vgl. III 370, wo auf Fichtes (zweite) „Einleitung“ hingewiesen wird). Das bestätigende Erlebnis ist 1800 nicht das mystische, sondern das ästhetische: „Denn die ästhetische Anschauug eben ist die objektiv gewordene intellektuelle“ (III 625).

[2]) Über die spezifisch ethische Bedeutung dieses Wandels vgl. S. 19ff. im „Allgemeinen Teil“.

vorletzten Staffel des „Prozesses". Das Göttliche, was als „Genie" den Künstler, als „Vorsehung" den Lauf der Geschichte beseelt, ist nicht die abstrakte, alles Bestimmte negierende Leere von 1795, sondern eine konkrete, in und aus dem Bestimmten wirksame Macht; „Produktivität", nicht eigentlich „Identität"; die Einheit des Grundes manifestiert sich hier als Einheit des Bandes, als Harmonie. Wenn alle Gestaltungen dieses „Prozesses" aus dem Ineinandergreifen zweier antagonistischer „Tätigkeiten" erwuchsen, wenn sich in ihnen allen ein uranfänglicher „Widerspruch" „auszugleichen" strebte: so löst sich in dieser „höchsten Synthesis" der „scheinbar unauflösliche Widerspruch" zu „unendlicher Harmonie" (Vgl. III 617). So ist dieses Absolute der Offenbarung, das wie 1795 als „Gott" bezeichnet wird, nur die Endgestalt der produktiven Vernunft, die den ganzen „Prozeß" organisierte; und so sehr Schelling die unfaßliche Dunkelheit dessen zugibt, was er „Genie" und „Vorsehung" nennt, so ist es doch eben das System des universalen Panlogismus, das er mit dieser religiösen Kuppel überwölbt. Drängte er 1795 über die bewußt betonte Irrationalität des Wirklichen ins reine Nichts hinaus, so ist es nunmehr eben der Glaube an die Rationalität der Welt, der ihn in einer — 1795 so bitter verhöhnten — unergründlichen Weisheit das Göttliche erblicken läßt.

Sicher gehören diese kultur- und religionsphilosophischen Schlußpartien des „Systems des transzendentalen Idealismus", welche (III 594 ff.) „das höchste, zwar im Vorhergehenden bereits ausgesprochene, aber nicht aufgelöste Problem der Transzendental-Philosophie" behandeln, zu dem Tiefsten, was Schelling geschrieben hat. Dennoch möchte billig zu bezweifeln sein, ob die hier konstituierten Kulturideale mit der nötigen Bestimmtheit herausgearbeitet sind, ob nicht durch die Zerreißung dieses Endergebnisses gewissermaßen in zwei Fransen die Systemeinheit eher gestört als endgültig bestätigt wird. Denn tiefer als das Trennende liegt das Gemeinschaftliche in „Geschichte" und „Kunst"; beiden fällt Ein und dieselbe Leistung zu: den höchsten möglichen Gegensatz, den von Notwendigkeit und Freiheit zu versöhnen. Solange das „Ich" im „bewusstlosen Produzieren" einer objektiven Realität befangen war, gehorchte es einem unverbrüchlichen Gesetz; sobald es sich aber von diesem Produzieren „losgerissen" und in das Reich subjektiver Setzungen (des Denkens und Wollens) erhoben hatte, schien es sich in die unberechenbaren Launen freier Willkür zu verlieren. Es ist nun innerhalb dieser Freiheit selber eine Gesetzmäßigkeit nach-

zuweisen; es ist zu untersuchen, ob und wie aus diesen subjektiven Einfällen „doch am Ende etwas Vernünftiges und Zusammenstimmendes herauskomme“ (III 598), ob und wie freischaffende Phantasie „eine zweite und höhere Natur gleichsam über der ersten“ (III 583) errichten könne. So gelangt Schelling, der 1795 [1]) das Subjektive und Objektive einander in unversöhnlicher Schroffheit entgegengesetzt hatte, zur Überwindung dieser Antinomie, zur Idee einer aus dem Subjekt selbst entspringenden Objektivität, einer Natur gewordenen Kultur. In einer doppelten Weise aber ist diese Idee realisierbar, entweder durch die „Gattung“ oder durch den begnadeten Einzelnen, entweder in der „moralischen Weltordnung“ oder im „Kunstprodukt“. Die Rangordnung aber dieser beiden Kulturziele ist — an früheren Wertungen gemessen — typisch für den nunmehr erreichten Standpunkt. Hatte Schelling früher gerade deshalb die Ethik der Mystik vorgezogen, weil jene ihr Ideal in transzendente Fernen setzt, diese aber unmittelbar darin aufgeht: so wird nun aus einem ganz analogen Grunde die soziale Leistung unter die ästhetische geordnet. Jene „moralische Weltordnung“, die hier für Schelling mit der allgemeinen „Rechtsordnung“, dem „universellen Staat“ zusammenfällt, bleibt stets — eben weil sie die Totalität der Vernunftwesen umfassen soll — „unendliche Aufgabe“; einzig im Kunstwerk manifestiert sich die „höchste Synthesis“ als empirisches Faktum, als konkrete Gestalt. Solange noch für Schelling das Endliche sich ins Unendliche einfach aufzulösen bestimmt war, mußte dieses trostlose Endziel in den endlosen Prozeß hinausgeschoben werden; da nun aber Einbildung des Unendlichen ins Endliche, da nun gestaltete Ganzheit sich zum Ideal erhob, muß gerade das einzelne, mitten in Raum und Zeit erlebbare Beispiel solcher Harmonie am höchsten gewertet werden. Das Mystische in Schelling, welches — früh genug erkennbar — seit 1795 dem Ethischen gewichen war, kehrt nun in der gemilderten, geklärten Form des Ästhetischen wieder. In einem begeisterten Hymnus auf das „Kunstwerk“ klingt das „System des transzendentalen Idealismus“ aus; Vieles in Eins setzend, wie der „Organismus“, übertrifft es doch diesen durch den unendlichen Vorzug der Geistigkeit; Freiheit ist hier, ohne doch sich selbst zu verlieren, in den Ring der Notwendigkeit zurückgetreten. Hatte Schelling schon 1797 — wo nur die „theoretische Philosophie“ in Betracht kam — den Organismus für das empi-

[1]) In den „Briefen über Dogmatismus und Kritizismus“.

rische Beweistum des Monismus der Vernunft erklärt: so wird ihm nun „die Kunst das einzige wahre und ewige Organon zugleich und Document der Philosophie“ (III 627) überhaupt; denn hier offenbart sich in unmittelbarer Erfahrung nicht nur ein organisches Ganzes als solches, sondern auch die organisierende Tätigkeit. Immer aber ist zu bedenken, daß nach Schellings eigenem Dafürhalten diese freigesetzte „höhere Natur“ — unmittelbar und vollkommen zwar nur durch die Kunst, mittelbar und in steter Annäherung aber auch durch Ethik und Politik ins Dasein gerufen werden kann. Die hier geforderten letzten Verbindungslinien aber hat Schelling nicht gezogen; er hat nicht — wie Hegel — auch im Bereich der Kulturphilosophie den Einzel-Organismus einem All-Organismus eingegliedert; die Idee des Staates als Kunstwerk, der schönen Lebensgemeinschaft ist ihm 1800 nicht lebendig geworden.[1])

Der tiefste systematische Gehalt aber dieser Schlußpartien liegt, wie bereits angedeutet, nicht sowohl in der Aufstellung von Kulturwerten als in dem Hinweis auf jenes Göttliche, Absolute, dessen geheimes Walten sich in der teilweisen oder vollkommenen Realisierung jener Werte manifestiert. Schelling betont ausdrücklich, daß es Ein- und dieselbe „dunkle unbekannte Gewalt“ sei, die in beiden Kulturgebieten, im öffentlichen Leben und in der Kunst, Gelingen schenkt; ja, es scheint fast, als wurzele die Leitung der „Vorsehung“ in noch abgründlicheren Tiefen, als die Produktivität des „Genies“. Die Leistung aber dieses Unbekannten[2]) soll darin bestehen, daß es „ohne und selbst wider den Willen“ des frei handelnden Subjekts den Werken desselben das Gesetzliche aufdrückt, daß es „zu dem Stückwerk der Freiheit das Vollendete oder das Objektive hinzubringt“ (III 616). Wenn in der Geschichte die Individuen nur individuelle Ziele zu verfolgen meinen, so resultiert aus diesem Wirrsal der Inter-

---

[1]) In Hinsicht des wesentlichen Momentes — Synthesis von „Freiheit“ und „Notwendigkeit“ — stehen „Staat“ und „Kunst“ sich durchaus gleich; dennoch weigert Sch. der staatlichen Ordnung das Merkmal des „Organischen“; die „Rechtslehre“ ist ihm sogar eine reine „Mechanik“ (III 583). Über das gegenseitige Verhältnis dieser beiden obersten Kulturideen hat er sich leider niemals ausgesprochen. Es spielt aber noch ein dritter Kulturwert, die „Wissenschaft“, herein; und deren Verhältnis zur „Kunst“ wird ganz so bestimmt wie das des „Staates“ zu ihr hätte bestimmt werden sollen: es gilt der Satz, „daß, wenn die Wissenschaft je ihre ganze Aufgabe gelöst hätte, wie sie die Kunst immer gelöst hat, beide ins Eins zusammenfallen und übergehen müßten“ (III 623).

[2]) Das „nie Objekt des Wissens, sondern nur des ewigen Voraussetzens im Handeln, d. h. des Glaubens, seyn kann“ (III 600 f.).

essen dennoch der stetige Gang politischer Kultur; wenn in der Kunst der „bewusste“ Verstand ein Aggregat erklügelt, so kommt das „Bewusstlose“ über ihn und macht ein Ganzes daraus. Dieser ausgesprochen „realistische“ Abschluß eines „idealistisch“ sein sollenden Systems, dieser Ausblick auf ein „Absolutes außer uns“ wirft einen hellen Blick auf die problemgeschichtliche Lage. Hatte Schelling früher (1795) das freie wertsetzende Wollen des „absoluten Subjekts“ ganz auf sich allein gestellt, hatte er sich alle „ethischen Postulate“, alle hilfsbereite „Weisheit“ von oben höhnisch verbeten: so gilt ihm nun eben dieser letzte harmonisierende Grund, dieser geheimnisvolle Mit-Täter aller unserer Taten, dieses ins Subjektive eingreifende „absolut-Objektive und eben daher Nicht-Objektive“ für den tiefsten Ertrag wertphilosophischer Spekulation. Schelling hat hier die — von Kant selber nur allzu populär gefaßte — religiöse Ausmündung der Kantischen Ethik, die er selber mit Fichte früher mißverstanden hatte, erneuert und vertieft; eben damit aber die Kulturphilosophie in gleicher Weise wie früher die Naturphilosophie über den Subjektivismus des „Ich“ hinausgeführt.

Vierte Epoche.

Hauptschriften: „Über den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen“ (1801).
„Darstellung meines Systems der Philosophie“ (1801).
„Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch“ (1802).

Es kann nicht die Aufgabe dieses letzten Abschnittes sein, eine erschöpfende Darstellung des „Identitätssystems“ zu geben; es ist lediglich nachzuweisen, inwiefern der Standpunkt von 1801/02 — der Behauptung unseres „Allgemeinen Teiles“ gemäß — als teleologischer Abschluß der Schellingschen Jugendentwicklung zu gelten hat.

In einem doppelten Sinne war Naturlosigkeit die Signatur der Frühzeit des Schellingschen Denkens gewesen. Ausgehend vom subjektiven Erlebnis, von der mystischen Schauung und der ethischen Forderung, umfaßte der junge Denker 1795 als einzigen Gegenstand das Unendlich-Eine, das er als „Ich“ der Mannigfaltigkeit der endlichen „Dinge“ gegenüberstellte. Alsbald aber erfolgte ein jäher Umschlag zur naturwissenschaftlich begriffenen Wirklichkeit; unter völliger Hintansetzung der spekulativen und ethischen Bedeutung des Absoluten finden wir hier Schelling ehrlich bemüht, die „Erfahrung“ im Sinne des Kritizismus zu konstituieren. Über diese Selbstbescheidung aber drängt wiederum der neu erwachende spekulative Trieb hinaus; und nachdem sich 1799 die „Natur“ zum lebendigen Ganzen vertieft hatte, macht Schelling 1800 im „System des transzendentalen Idealismus“ den ersten gelungenen Versuch, das Endliche mit dem Unendlichen zur rationalen Einheit zusammenzuschließen und damit — nach Maßgabe des schon 1795 gefaßten Planes — zur systematischen Totalität vorzudringen. Zu ihrer konsequenten Vollendung aber ge-

langen diese spekulativ-panlogistischen Tendenzen allererst im „Identitätssystem“. War Schelling bislang noch bemüht gewesen, die „Erfahrung“ gewissermaßen auf dem Boden der „Erfahrung“ selber zu überwinden, so führt ihn der problemgeschichtliche Weiterschritt völlig in den Bannkreis des „Absoluten“ zurück, in eine jenseits aller „Erscheinung“ zeit- und raumlos subsistierende „Ideenwelt“. Aber dieses neue „objektive“ Unendliche liegt nicht „in mir“, sondern „außer mir“, gleichsam nicht vor, sondern hinter der „Wirklichkeit“; wenn 1795 im unmittelbaren Erleben sich die „reine Identität“ manifestierte, so ist es 1801 die naturphilosophisch konstruierende „Vernunft“, aus deren Erkenntnisprinzipien sich die Totalität eines „Universums“ erbaut.

Wenn das Absolute von 1795 einerseits das Seiende Eine bedeuten, wenn es anderseits als „Ich“ gelten sollte, so implizierte diese Doppelstellung eine unausgeglichene Diskrepanz. Angesichts jener „Einheit“ kam die gemeinte „Geistigkeit“ kaum recht zu Wort; und diese „Subjektivität“ verhinderte wiederum die tiefere Begründung einer schlechthinigen Realität. Das Absolute von 1801 ist über diese Hemmungen hinaus. Indem Schelling, um es zu konstituieren, von der Subjektivität der „intellektualen Anschauung“ bewußtermaßen „abstrahiert“ (vgl. IV 87 f.), verleiht er ihm den objektiven Realitätsgehalt, den nur die wissenschaftliche „Vernunft“ verbürgen kann. Indem er aber der abstrakten „Identität“ des „Wesens“ die konkrete „Totalität“ der „Form“ beigesellt: gelingt es ihm eben in dieser „objektiven“ Sphäre den Reichtum der „Idee“ zu entfalten. So gelangt hier der von allem Anfang angebahnte Idealismus des Unendlichen methodisch und sachlich zu seiner Erfüllung; indem sich Mystik und Wissenschaft, Geist und Natur, das Eine und das Viele begegnen, reichen sie sich die Hand zum System der „Totalität“: das wir nun nach seiner methodischen wie sachlichen Eigenart kurz zu würdigen haben.

Wenn die Spekulation von 1795 das Erkenntnisproblem fast völlig vernachlässigte, wenn erst mit dem Umschwung zur „Wirklichkeit“ die transzendentale Frage nach den Gründen der „Wissenschaft“ erwuchs: so charakterisiert es die Position von 1801/02, daß sie trotz der Rückkehr zum Absoluten die erkenntniskritische Besinnung behält. Aber diese neue spekulative Haltung bedarf eines neuen spekulativen Wahrheitsbegriffs; das Absolute kann nur in einer „absoluten Erkenntnisart“ gegeben werden. Der Gegensatz von „Anschauung“ und „Begriff“ war es, der Schellings bisherige — auf dem Boden des Kritizismus

von 1797 erwachsene — erkenntnistheoretische Erörterungen beherrschte; diese ganze Zeit her erscholl immerfort der Lobpreis der „Anschauung“, die Verketzerung des „Begriffs“.[1]) Dem Allgemeinen wurde im Sinne des Nominalismus jeder Realitätswert abgesprochen; Wahrheit sollte nur dem Individuellen zukommen. Aber an diesem Individuellen, dem Gegenstand der „Anschauung“, haftete das Verhängnis der Zweideutigkeit. Wurde darunter in erster Linie die sinnliche Fülle der erlebten „Wirklichkeit“ verstanden, so sollten doch auch nichtsinnliche Wesenheiten „anschaulich“ erfaßbar sein. So konstituierte sich ja schon das „Ich“ von 1795 — „weder Gattung noch Art noch Individuum“ (I 184) — als Gegenstand einer „intellektualen Anschauung“; so konnte auch der „dynamische Prozeß“ von 1799, der organisierende Lebensstrom in der „Anschauung“ gegeben sein. Gerade dieses „Organische“ aber, diese vitalistische Begriffsbildung ermöglichte die schließliche Überwindung jener Alternative. Im „Organismus“ schien das logische Unikum vorzuliegen, daß ein Gebilde, dem einerseits (vgl. II 515 ff.) die Natur des „Begriffs“ zuzuerkennen war, dennoch anderseits die „Individualität“ und mithin die unbestreitbare Realität einer „Erscheinung“ aufzuweisen vermochte. Eine substantielle Einheit, eine funktionale Ganzheit schien hier gegeben, der weder die Subjektivität des „bloß“ „Allgemeinen“ noch die haltlose Flüchtigkeit des Sinnlich-Einzelnen anhaftete: ein gültiges Noumenon. Eben diese eigenartige logische Sphäre aber ist es, aus der heraus die spekulative Erkenntnisform von 1801 erwächst: über „Anschauung“ und „Begriff“ erhebt sich nun ein Drittes, die „Idee“;[2]) über „Anschauung“ (als Funktion) und „Verstand“ ein Drittes, die „Vernunft“. Schelling selber, der 1802 — im „Bruno“ und den „Ferneren Darstellungen“ — diese transzendentalen Fundamente des Systems eingehend erörterte, charakterisiert die neue „Erkenntnisart“ als die Lösung der früheren Antinomie. Eben damit, daß „Anschauung“ und „Begriff“ einander notwendig „entgegengesetzt“ sind, erweisen sie sich beide als hinfällig und inadäquat; ihnen gegenüber ist „Einheit des Anschauens und des Denkens“ der Grundcharakter der „Vernunft“. Hier handelt es sich nicht mehr um „einzelne“, „sinnliche“ Dinge, die erst im „Allgemeinen“ ihren wissenschaftlichen Halt empfingen, noch auch um Abstraktionen, die zu ihrer Verwirklichung des „besonderen“ Faktums bedürften; sondern um das Dritte, um die or-

[1]) Vgl. S. 14 f., 51 f.
[2]) Vgl. VI 220, 223, 243, 247, 316, 347.

ganische Ganzheit der „Idee“, die eben als Ganzheit jenem fixen Gegensatze entnommen ist. „Die Idee unterscheidet sich von dem Begriff, dem nur ein Teil ihres Wesens zukommt, dadurch, daß dieser bloße Unendlichkeit ist und eben deswegen unmittelbar auch der Vielheit entgegengesetzt, jene dagegen, indem sie Vielheit und Einheit, Endliches und Unendliches vereinigt, auch gegen beide völlig gleich sich verhält“ (IV 243). Mit dem „Begriff“ greift die „Idee“ über das punktuelle sinnliche Erlebnis hinaus; als Konkret-Allgemeinem aber eignet ihr doch wieder reale Geschlossenheit, lebendige Substantialität. In ihr allein aber gründet sich alle wesenhafte, alle absolute Realität: „Der Standpunkt der Philosophie ist der Standpunkt der Vernunft“; „außer der Vernunft ist nichts, und in ihr ist alles“ (IV 115).

Die neue Position hat ersichtlich zwei Fronten: sie wendet sich ebensowohl — in Übereinstimmung mit der früheren Haltung — gegen die Objektivität des „bloßen“ „Begriffs“,[1]) wie auch — in schroffstem Gegensatz vor allem zu 1797 — gegen den sensualistischen Enthusiasmus für die „Anschauung“. Bemerkenswerterweise aber überwiegt in praxi durchaus diese zweite Tendenz. So unzweideutig Schelling den hohlen Rationalismus der „Reflexion“ gerade jetzt wieder verwirft, so eifert er doch viel angelegentlicher gegen das Flüchtige und Zufällige der — nunmehr so genannten — „Einbildungskraft“. So wird in immer wiederholten Ausführungen die Vernunfterkenntnis des Unendlichen aufs schärfste von der Engigkeit des endlichen — „sinnlichen“ — Auffassens geschieden; aber die Grenzen nach dem Abstrakt-Allgemeinen werden nicht mit gleicher Sorgfalt gewahrt. Die Durchführung reicht hier wie so oft bei Schelling nicht entfernt an die Größe des Ansatzes heran. Mag er noch so sehr bemüht sein, den Gegenstand seiner Philosophie als eine gegliederte Ganzheit, deren Momente sämtlich „Universa“ (IV 394) seien, als einen Komplex gleichsam von Funktionen des organischen Einen zu konstituieren: so liegt es doch allzu offen am Tage, daß dieses Totum der „Ideen“ in Wahrheit ein Compositum verkappter „Begriffe“ ist. Wenn sich schon 1799 die „dynamische Organisation“ aus der sinnlichen Wirklichkeit allgemach in die intellektuale Sphäre der „Kräfte“ zurückgeschoben hatte, so führt 1801 diese Entwicklung — unter steter Festhaltung des „organischen“ Strukturgedankens[2]) — zu jenem platonisierenden „Rea-

[1]) Noch 1804: „In der Natur sind keine Allgemeinbegriffe“ (VI 546).
[2]) Vgl. IV 250, 275, 278.

lismus", der das Allgemeine nicht sowohl überwindet denn vielmehr durch Umdeutung in ein Ganzes gespenstisch hypostasiert.

Wenn nun immer die Hypostase des Allgemeinen — da doch auch dem „Einzelnen" irgend ein logischer Ort angewiesen werden muß — zur Zweiweltentheorie zu führen pflegt: so unterliegt seit 1801 auch Schelling diesem typischen Schicksal. Fremd war ihm diese aus platonischen Tagen vererbte Seinsansicht niemals gewesen; und eben in jener ersten Frühzeit, wo ihm das „Wirkliche" noch nicht aufgegangen war, wurzelte er in diesem spekulativen Grunde. Aber der mystische Subjektivismus hinderte damals den metaphysischen Ausbau der Theorie. So schroff auch das absolute „Sein" vom sinnlichen „Dasein" geschieden schien, so wurden doch beide, das Eine und das Viele, in der „Anschauung" erfaßt; eben aber die Zweideutigkeit dieser „Anschauung" erlaubte sie beide gleichsam in Einer erkenntnistheoretischen Ebene zu lokalisieren, ihnen beiden die Realität des inneren Erlebnisses zuzuerkennen. Allererst nun die spekulative Erkenntnistheorie von 1801, die Scheidung von „Vernunft" und „Einbildungskraft", ermöglicht die Rückkehr zur unverhüllten vorkantischen Gestalt des Zweiwelten-Systems: hier erst gelangt Schelling zur eindeutigen Kontrastierung von Wissen und Sein, von Wähnen und Schein. Hier erst konzipiert er die „Idee der Wahrheit" im prägnanten Sinne, die Idee einer über alle individuelle Beschränktheit hinausgreifenden Erkenntnisart, „die nicht nur von einzelnen Dingen, sondern von allen, und nicht nur für eine bestimmte Zeit, sondern für alle Zeit gälte" (IV 219). Ist es doch „die Natur der Philosophie, alles Nacheinander und Außereinander, allen Unterschied der Zeit und überhaupt jeden, welchen die bloße Einbildungskraft in das Denken einmischt, völlig aufzuheben, und mit Einem Wort in den Dingen nur das zu sehen, wodurch sie die absolute Vernunft ausdrücken, nicht aber, insofern sie Gegenstände für die bloß an den Gesetzen des Mechanismus und in der Zeit fortlaufende Reflexion sind" (IV 115). In solchem „absoluten Wissen" konstituiert sich das „absolute Sein", die „ewige Ordnung der Dinge" (IV 167), in der die endlichen Kategorien des Raumes, der Zeit [1]) und der Kausalität keine Geltung mehr haben: „der unbewegliche und harmonische Feuerhimmel, der über allem schwebt und alle umschließt" (IV 298). Je eindringlicher aber hier Schelling die alleinige „Wahrheit" des Überindividuellen,

---

[1]) Vgl. IV 129, 167, 219, 259, 314.

des Intelligiblem vertritt, um so tiefer versinkt ihm alles „Einzelne“, Individuelle, Sinnliche in die schattenhafte Sphäre des bloßen „Scheins“ (IV 251). „Es gibt kein einzelnes Seyn oder einzelnes Ding an sich. Es ist auch nichts an sich außerhalb der Totalität, und wenn etwas außerhalb der Totalität, erblickt wird, so geschieht es nur vermöge einer willkürlichen Trennung des Einzelnen vom Ganzen, welche durch die Reflexion [1]) ausgeübt wird, aber an sich gar nicht stattfindet, da alles, was ist, Eines . . ist“ (IV 125 f.). In dieser Einsicht eben, daß das „einzelne“ zwar „für sich selbst“, nicht aber „für das Absolute“ „einzeln“ ist (vgl. IV 128, 157, 167), daß ihm zwar die Subjektivität der „Erscheinung“, nicht aber die Objektivität der „Idee“ zukommt, kulminiert für Schelling die methodisch-metaphysische Position des „absoluten Idealismus“.

Wenn nun die 1801 aufs neue einsetzende Spekulation diejenige der Frühzeit an methodischer Klarheit übertrifft, so ist sie ihr ebenso an sachlichem Reichtum überlegen: und auch nach dieser Seite vollzieht sich der Fortschritt in einer Synthese, in einer Hineinnahme späteren Erwerbes in den ursprünglichen spekulativen Bestand. War 1795 das absolute „Ich“ vom absoluten „Nichts“ kaum zu unterscheiden, so ist mit dem Absoluten von 1801, das „Wesen“ und „Form“, „Identität“ und „Totalität“ [2]) in Einem begreift, ein wissenschaftlich faßbarer, in seine Momente zerlegbarer Inhalt gesetzt. Werden ihm auch alle empirischen Relationen aberkannt, so schließt es doch eine Fülle logischer Unterschiede in sich, so entfaltet es sich — ohne die Erscheinungswelt zu berühren — aus der Einfachheit des Prinzips in die organische Einheit des Systems. Schon im „Allgemeinen Teile“ bot sich die Gelegenheit, darauf hinzuweisen, [3]) wie hier Vernunft „das untrennbare Beisammenseyn des Endlichen mit dem Unendlichen als das Erste setzt“ (Br. 100); wie sie das Absolute als dasjenige bestimmt, „worin die Einheit und der Gegensatz, das sich selbst Gleiche mit dem Ungleichen eins ist“ (IV 236). „Wir können zwar mit Recht sagen, die absolute

[1]) Insofern sich die einseitige Fixierung des „Begriffs“ und der (sinnlichen) „Anschauung“ gegenseitig bedingt, kann „Reflexion“ („Verstand“) und „Einbildungskraft“ als dieselbe Verirrung der „Vernunft“ entgegengestellt werden.

[2]) Vgl. auch: „Wer daher den Ausdruck fände für eine Tätigkeit, die so ruhig wie die tiefste Ruhe, für eine Ruhe, die so tätig wie die höchste Tätigkeit, würde sich einigermaßen in Begriffen der Natur des Vollkommensten annähern“ (IV 305).

[3]) Vgl. S. 13 f.

Identität selbst sey das Universum, umgekehrt aber, das Universum sey die absolute Identität, ist nur unter der Einschränkung zu sagen; es sey die absolute Identität dem Wesen und der Form ihres Seyns nach betrachtet" (IV 130). Zwischen diesen beiden Seiten besteht, wie hervorzuheben, keinerlei „Gegensatz an sich" (IV 121), kein realer Abstand und demnach kein Kausalverhältnis (wie 1795 zwischen Ich und Nicht-Ich), sondern nur die rein logische Diversität des esse und des existere, die mit metaphysischer Identität zusammenfällt. „Es ist hier kein Übergang,[1] kein Vor oder Nach" (IV 120): „das Universum ist gleich ewig mit der absoluten Identität selbst"[2] (IV 129): und „die absolute Identität ist nicht Ursache des Universum, sondern das Universum selbst" (IV 129). Zweifellos vollzieht sich in diesen Bestimmungen ein klärender Abschluß der ganzen bisherigen Entwicklung. Wenn Schellings spekulative Frühzeit das Wahrhaft-Reale nur als Substanz und Sein, als ein „Unwandelbares" gekannt hatte; wenn an dessen Stelle in den Tagen der kritischen wie noch der organischen Naturphilosophie die Funktion, das nie erschöpfte Werden und Wirken getreten war: gelangt nun endlich das „Identitätssystem" znr parallelen Berücksichtigung beider Momente, zur Synthese, in der freilich die Seite der Substanz wiederum spürbar überwiegt.[3]

In der problemgeschichtlichen Deutung aber dieses Ergebnisses weichen wir, wie schon früher bemerkt,[4] von Schelling ab. Ihm selber gilt als die eigentliche Errungenschaft von 1801 „die Reflexion auf das Wesen" des Absoluten, auf diesen über jede Art auch nur potentieller Endlichkeit und Bewußtheit erhabenen Urgrund und „Abgrund", dessen unterschiedslose Einheit, Identität, Unend-

---

[1]) Wenn Fichte (WW. II S. 88) gerade diese Leugnung des „Übergangs" dem „Spinozismus", d. h. vor allem Schelling zum Vorwurf macht, so dringt er doch nicht in die Tiefen der Schellingschen Denkweise. Wenn es auch zwischen dem Ewig-Einen und dem Ewig-Ganzen einen solchen „Übergang" nicht geben kann, so wird um so stärker die logische Kluft zwischen dem Ewigen und dem Zeitlichen, dem „Universum" und dem „einzelnen" betont. Allein Fichte kennt dieses „Universum" nicht; alle Vielheit ist ihm — wie 1795 Schelling — erscheinende Zeitlichkeit; und so muß er Schellings Meinung notwendig mißverstehen.

[2]) Vgl. auch: „Das zeitlos gegenwärtige und unendliche Endliche" (IV 258); „in jener zeitlosen Endlichkeit, die bei dem Unendlichen ist" (IV 259),

[3]) „Am weitesten jedoch würde sich von der Idee des Absoluten entfernen, wer seine Natur, um sie nicht als Seyn zu bestimmen" (einseitig) „durch den Begriff der Tätigkeit bestimmen wollte" (IV 303)

[4]) Vgl. S. 7.

lichkeit kein Begriff erfaßt und ermißt. Allein gerade dieser „Spinozistische" „Urbegriff" des Unendlich-Einen, der „absoluten Substanz" war ja — wie wir zeigen konnten — schon 1795 der Kerngehalt des Prinzips gewesen; und vielfach scheint die neue Formulierung der viel eindringlicheren alten entlehnt. Schelling selber nun identifiziert vielmehr die Seite der „Form", das der „Identität" als solcher zugeordnete „Selbsterkennen" (vgl. IV 121 ff.), mit seinem und Fichtes ehemaligem „absoluten Ich" (IV 377); eben „das Festhalten der Form des Absoluten" sei es, das den (einseitigen) „Idealismus" charakterisiere (IV 322). In der Tat gewinnt nun erst, kraft dieser „Form" — welche als „der ewige und allgemeine Mittler zwischen dem Absoluten und der Erkenntnis" gilt (IV 373) — das Absolute eine „ideelle" Seite; nun erst erschließt es sich dem Wissen und der Wißbarkeit. Erst da sich diese „Form", die „an sich" „wie das Absolute selbst" „schlechthin einfach, lauter und ohne Entzweiung" ist (IV 378, 324) — zu einer systematischen Mannigfaltigkeit von „Formen" auseinanderlegt, eröffnet sich jenes Reich der „Vernunft", dessen spekulative Erfassung dem Denker als höchste „Wahrheit" gilt. Gerade diesem Reich der „Formen" oder „Ideen" aber eignet ein spezifisch Schellingsches Gepräge; gerade dieses „Universum", diese Verzweigung des Einen in eine unsinnliche unzeitliche Vielheit von „Kräften" oder „Potenzen", kennt Fichte nicht; in dieser der „Identität" eingeordneten „Totalität" birgt sich in Wahrheit der Reinertrag der soeben abgelaufenen naturphilosophischen Entwicklungsperiode.

Diese naturphilosophische Seite des Systems steht denn auch noch 1801/02 für Schelling im Vordergrunde des Interesses. Eben da nun sein lebendiger Eifer für die Tatsächlichkeit der Phänomene zu erkalten beginnt, da er in immer verworrenere und abstrusere Gedankengebilde hineingerät: gelangt er allererst zur konsequenten Durchführung des seit 1797 angestrebten Programms, die „Natur" zum Fundament und Kerngehalt aller Endlichkeit überhaupt zu erheben. — „Es ist . . . um eine veränderte Ansicht der ganzen Philosophie und des Idealismus selbst zu thun, die dieser früher oder später anzunehmen genöthigt seyn wird. — Der Idealismus wird bleiben; er wird nur weiter zurück und in seinen ersten Anfängen aus der Natur selbst, welche bisher der lauteste Widerspruch gegen ihn zu seyn schien, abgeleitet" (IV 88). In bemerkenswerter Steigerung entledigt sich Schelling der hiermit gestellten Aufgabe. Die recht verworrene[1]) Abhand-

[1]) Sachlich wertlos, zeigt die Abhandlung doch, worum es Schelling

lung „Über den wahren Begriff“ usw. — von dem spekulativen Hauche des „Identitätssystems“ noch kaum berührt — behauptet und bekräftigt nur immer den Gedanken von 1799[1]), daß unter naturphilosophischen Gesichtspunkten das psychophysische — mit dem erkenntnistheoretischen identifizierte — Subjekt als das logisch-teleologische Resultat eines „Naturprozesses“, einer sich von einfachen zu immer reicheren Gestaltungen aufgipfelnden „Entwicklung“ „abzuleiten“ sei. So ist die „ideale „Konstruktion der Materie“ durch das Subjekt — die Leistung, in der sich für Schelling von jeher der Sinn des „Idealismus“ erfüllte — das logisch Spätere gegenüber der „realen“ Konstruktion des Subjekts durch die „Natur selbst“; „und damit fällt die theoretische Realität des“ (Fichteschen) „Idealismus zusammen“ (IV 77). In spekulativer Wendung tritt die gleiche Tendenz in der folgenden Schrift, in der „Darstellung meines Systems“ zutage; es wird hier augenscheinlich gezeigt, wie die „Form“ — das demiurgische Prosopon des Absoluten — sich „früher“ in der objektiven Konstruktion der Naturgestalten als in der subjektiven Rekonstruktion derselben betätigt. Der kategoriale Aufbau dieses — freilich unvollendeten — „universellen Systems“ ist ersichtlich beherrscht von dem Prinzip fortschreitender Formung und Individuation, von der „durchgängigen Tendenz“ zur Subjektivität.[2]) Soll aber gemäß dieses Ordnungsprinzipes die Totalität des „Universums“ überschaubar werden, so sind in erster Linie die „bewußtlosen“ „Handlungen“ der „reinen“ Natur aufzuführen; erst als deren letzte und feinste Konsequenz können auch die „Vermögen“ des „bewußten“ „Geistes“ einen sekundären Platz im System gewinnen. Keineswegs entspringt hier — wie 1804 — aus dem „Absoluten“ nebeneinander ein „reales“ und ein „ideales All“; nach dem ursprünglichen Plane ist diese Systematik gedacht als eine eindimensionale „ununterbrochene Reihe, die vom Einfachsten in der Natur an bis zum Höchsten und Zusammengesetztesten, dem Kunstwerke, heraufgeht“ (IV 89).

Indem sich nun aber in dem Gespräche „Bruno“ mit diesem Problem der „Ableitung des Geistes aus der Natur“ — das auch hier im Mittelpunkt steht (vgl. IV 252 ff.)[3])

---

jetzt eben zu tun war. Zeitlich und inhaltlich stimmt sie zu dem ersten der beiden Schellingschen Lossagungsbriefe an Fichte (vom 19. Nov. 1800).

[1]) Vgl. S. 80 f.

[2]) Vgl. bes. IV 139, 141 f.

[3]) Es wird hier das Problem gestellt: „wie du . . zu dem Bewußtseyn zurückkehrtest, nachdem du es weit überflogen, verlangt mich zu sehen.“

— in eigenartiger Weise das andere der „Abkunft des Zeitlichen aus dem Ewigen", der „Körperwerdung der Ideen" verknüpft, vollendet sich die Schellingsche „Naturphilosophie" in einer tiefsinnigen, Plato und Leibniz verschmelzenden Metaphysik. Sein und Schein, die soeben noch völlig disparat erschienen, werden nun doch wieder in Ein- und dieselbe Kette des Werdens gereiht. Je mehr Formheit oder Geistigkeit — so scheint hier die Meinung — auf jeder Stufe des ewigen „Prozesses" anzutreffen ist, desto größer ist daselbst die Fähigkeit der „Absonderung" oder „Losreissung"[1]) von der „Totalität", der Verzeitlichung; je reicher der ideelle Gehalt einer „Idee" ist, desto mehr ist es ihr erlaubt, in endlichen Wesen ein Leben „für sich" zu leben. „So sind also alle in jener zeitlosen Endlichkeit, die bei dem Unendlichen ist, von Ewigkeit begriffenen Dinge unmittelbar durch ihr Seyn in den Ideen auch belebt, und mehr oder weniger des Zustandes fähig gemacht, durch welchen sie sich für sich selbst, aber nicht für das Ewige lossagen von jener und zu dem zeitlichen Daseyn gelangen" (IV 259). Die logischen Voraussetzungen mithin dieses Abfalls[2]) in die Erscheinung sind in der notwendigen Verkettung des „Universums" gegründet; zum Vollzug aber gelangt dieses „Heraustreten aus dem Ewigen" — wie 1795 — durch eine freie Tat. Daß „allem" — so formuliert dies Schelling — „was aus jener Einheit hervorzugehen oder von ihr sich loszureißen scheint, in ihr zwar die Möglichkeit für sich zu seyn vorher bestimmt sey, die Wirklichkeit aber des abgesonderten Daseyns nur in ihm selbst liege" (IV 282). Aus der „verschlossenen Nacht" der „reinen Identität", aus der „absoluten Gleichheit mit allen Dingen" treten so nach und nach die Individuationen — Stein, Tier, Mensch (vgl. IV 259) — heraus in den hellen Tag des subjektiven Eigenlebens; und jedem Wesen erschließt sich idealiter das All in dem Maße, als es realiter sich von ihm „abgesondert" hat: bis dann im (empirischen) „Ich" (IV 288) der „höchste Absonderungsakt" sich vollzieht, der „Einschlagpunkt des Unendlichen in das Endliche" zur Tat wird. So konstituiert sich genau wie 1795 und 1797 alle erscheinende Zeitlichkeit als individuelle Subjektivität, als Monadenwelt; aber während damals diese „Stufenfolge des Lebens" frei im leeren Raume des Unendlich-Einen schwebte, ist sie nunmehr in der gesetzlichen Ordnung einer zeitlosen

---

[1]) Über diese „Absonderung" vgl. IV 128, 167, 250, 257, 259, 263, 278, 282, 288. 325.

[2]) Der Terminus findet sich 1801/02 noch nicht.

„Ideenwelt“ [1]) verankert. Wenn aber ehemals in dieser Subjektivität aller Erscheinung der erkenntniskritische „Idealismus“ gründete, so findet auch dieser seine wenngleich „untergeordnete“ Stellung im reifen System. Das Nichts der Erscheinung als solcher ist ganz und durchaus nur aus den Erkenntnisfunktionen des individuellen Subjekts zu begreifen; „die Bestimmungen also und die Gesetze der endlichen Dinge können unmittelbar eingesehen werden, ohne dass wir aus der Natur des“ („bloßen“) „Wissens herausgehen“ (IV 290). In diesen Zusammenhängen entwickelt Schelling noch einmal die „bewundernswürdige Form des Verstandes“ (IV 297), den von Kant dem „menschlichen Geiste“ vindizierten Erkenntnisbesitz: — freilich nur als ein psychologisches Faktum, das aber in der „eigenen Intention der Natur mit dem Menschen“ gegründet, das an dieser einzigartigen Stelle der „ewigen Ordnung“ systematisch notwendig ist.

Aus den philosophischen Arbeiten der Jahre 1801/02, sowie aus dem Briefwechsel mit Fichte geht hervor, daß sich Schelling an diesem Punkte seiner geistigen Entwicklung deutlicher als jemals sonst einer problemgeschichtlichen Wandlung bewußt war. Er schmeichelte sich, die große Sache [2]), als deren Mitarbeiter er sich empfand, ein Stück über Fichte hinaus gefördert zu haben; ein Urteil, das ja die zeitgenössische und die philosophiegeschichtliche Auffassung bestätigt hat. Angesichts der Gleichförmigkeit freilich der kategorialen Gesichtspunkte, unter denen das gesamte nachkantische Denken die Probleme erfaßte, wird man sich vor einer Überschätzung etwaiger systematischer Unterschiede zu wahren haben. Im besonderen aber läßt sich zeigen, daß Schellings Selbstbeurteilung durch eine optische Täuschung getrübt war, welcher zufolge er immer „Fichte“ — mit seinem eigenen „System des transzendentalen Idealismus“ identifizierte. Nun möchte in der Tat der Aufbau dieses „Systems“ — welches erst vermittels einer Reihe transzendentalpsycholo-

---

[1]) Sofern von der Monade noch einmal deren „Vorstellungen“ unterschieden werden, ergeben sich drei Seinssphären: „Dreifach also, o Freunde, ist der Wesen Stufe. Die erste ist die der erscheinenden, welche nicht an sich, wahrhaft, und unabhängig von den Einheiten sind, welche die zweite Stufe einnehmen. Jede derselben aber ist nur ein lebendiger Spiegel der urbildlichen Welt. Diese jedoch ist das einzige Reale“ (IV 316).

[2]) Vgl. IV 111: Bis jetzt hat „Fichte nach meiner Einsicht durchaus nur das Allgemeinste gethan; . . . mag es hier stehen, daß m. E., was bis daher geschehen ist, eben nur der Anfang ist von dem, was noch geschehen wird, daß also diese ganze Sache noch weit von ihrem „Ende“ ist.“

gischer Kategorien („Empfindung“, „Anschauung“) die „Natur“ gewinnt — von der subjektivistischen Eigenart des Idealismus der Wissenschaftslehre aufs stärkste beeinflußt sein. Aber gerade über den Hauptpunkt, über den „Gegensatz der Transzendental- und der Naturphilosophie“ bzw. über die Bezeichnung dieses „Idealismus“ als einer Lehre vom „bloßen“ Wissen — welches noch ein „Sein“ außer sich hätte — erklärte sich Fichte schon beim ersten Lesen (15. Nov. 1800; vgl. Briefw. 54) mit Schelling durchaus „nicht einig“ [1]); und um desselben methodischen Fehlers willen findet er später, daß jenes „System“ „eigentlich nichts weiter“ war, „als ein Formalismus, eine Einseitigkeit, höchstens ein nach einem nicht guten Plan abgesonderter Abschnitt einer W. L.“ (Briefw. 125; 15. Jan. 1802). Hier möchte nun wieder Fichte gewisse begriffliche Ungeschicklichkeiten Schellings, die für seine Erkenntnispraxis von geringem Belang waren, zu ernst genommen haben.

Insbesondere aber ist an dieser Stelle auf die bemerkenswerten Analogien hinzuweisen, die zwischen der Schellingschen Position von 1801/02 und der — damals noch nicht gedruckten! — Fichteschen „Wissenschaftslehre“ von 1801 bestehen. Beider Denker Ankergrund ist hier das rein spekulativ gefaßte Absolute; und beide erkennen im Absoluten eine ursprüngliche Zweiheit von An-sich und Für-sich: von „Sein“ und „Freiheit“ Fichte, von „Wesen“ und „Form“ Schelling.[2]) Für beide Denker aber fällt in diesem Zweiten, in diesem Für-sich der metaphysische Realgrund aller Mannigfaltigkeit mit dem transzendentalen Idealgrund aller Erkennbarkeit zusammen: und gerade an diesem Punkte — im Begriff eines „absoluten Wissens“, das zugleich weltschaffendes Leben ist — begegnen sie sich in genauester Übereinstimmung. Beide Denker endlich betonen mit gleicher Schärfe die Phänomenalität des „einzelnen“; „die Welt des Veränderlichen ist durchaus nicht; sie ist das reine Nichts“ (Fichte II 86) — ist beider Bekenntnis.[3]) In diese nicht-absolute Sphäre aber der Er-

[1]) Gegen diese Fichtesche Rüge verteidigt und verbessert sich Sch. IV 86f.

[2]) Der stete Vorwurf Schellings, Fichte vernachlässige im Absoluten die Seite des „Wesens“, ist demnach durchaus unbegründet; vgl. bes. Fichte WW II S. 12: „ . . . ist durch den bloßen Begriff eines absoluten Wissens so viel klar, daß dasselbe nicht das Absolute ist“. Vgl. auch Fichtes briefliche Äußerung an Schelling: „Das Absolute (über welches und dessen Bestimmung ich mit Ihnen völlig einverstanden bin, auch die Anschauung desselben seit langem besitze) . . .“ (15. Okt. 01; Br. 109).

[3]) Wenig Grund hat Sch.s mehrfacher Vorwurf, Fichtes „Idealismus“ beharre bei der Negierung der „Sinnenwelt“, gelange nicht zur Erfassung der „wahren Welt“; vgl. IV 309, 326.

scheinung versetzen beide Denker — das ist besonders wichtig — das „Ich“: das ihnen somit — aller früheren Vornehmheit entblößt — mit dem empirischen Individuum zusammenfällt. Wenn gleichwohl dem Schellingschen Denken von 1801/02 ein originaler Stempel aufgedrückt ist, so wird das dem eigentümlich naturhaften Gebildes eines „Universums“ geschuldet, diesem Reiche der „Kräfte“, in dessen ideeller „Entwicklung“ — dem „Urbild“ der Zeitlichkeit — sich erst im Hindurchgang durch eine „Natur“ der „Geist“ gebiert.

So wenig Schelling 1795 kurzweg „Fichtes Schüler“ genannt werden durfte, so oberflächlich ist es, ihm mit bezug auf 1801/02 ohne weiteres den „Abfall von Fichte“ nachzusprechen. Beide Denker haben nebeneinander — ohne daß der eine der Führer, der andere der Geführte gewesen wäre — den gleichen Weg zurückgelegt; beide haben in der nämlichen Zeitspanne jene subjektivistischen Züge, welche sich von Hume her auf die deutsche Philosophie fortgeerbt hatten, zugunsten eines mehr „objektiven Idealismus“ abgestreift. Nur beiderseitige Verblendung — und nichts anderes — hinderte sie, deren Briefwechsel ein unfruchtbares unerfreuliches Dokument der Philosophiegeschichte ist, diesen tatsächlichen Parallelismus zu durchschauen und anzuerkennen.

G. Pätz'sche Buchdr. Lippert & Co. G. m. b. H., Naumburg a. d. S.

G. Pätz'sche Buchdr. Lippert & Co. G. m. b. H., Naumburg a. d. S.

